VT AD MONTEM QVI CHRISTVS EST
PERVENIRE VALEAMVS



MYSTERIVM CHRISTI

CZASOPISMO LITVRGICZNE

Rok II. WIELKANOC 1931 Nr. 4.

Treść: X. *Michalak*, Historja Rezurekcji str. 145. — *Korzonkiewicz*, Pascha nostrum, str. 153. — *Pacuszka*, Nieporozumienie Paschalne, str. 156. — *Kraft*, Liturgja i ruch liturgiczny (c. d.) str. 160. — *Parsch*, Akcja liturgiczna w Austrji, (dok.) str. 167. — *Bogdanowicz*, Teorje o istocie Mszy św., str. 174. — Pytania i odpowiedzi, str. 185. — Literatura liturgiczna str. 188.

„MYSTERIUM CHRISTI“ wychodzi pod protektoratem J. E. Ks. Kardynała Dra Augusta Hlonda, Prymasa Polski, przy współpracy polskich i zagranicznych liturgistów, pod redakcją Ks. Dra Michała Kordela.

Prenumerata za 8 zeszytów (1. Adwent, 2. Boże Narodzenie, 3. Przedpoście — Wielki Post, 4. Wielkanoc, 5. Zesłanie Ducha Św., 6. Boże Ciało — Ś. Jakób, 7. Wniebowzięcie — Ś. Michał, 8. Wszystkich Świętych) **rocznie 10 złotych**, półrocznie 5.50 zł. Prenumerata przez księgarnie — **rocznie 12 zł. Numer pojedyńczy zł. 1.50.**

Członkowie Tow. Miłośników Liturgji płacą za „Mysterium Christi“ 8 zł. rocznie, wkładkę członkowską 12 zł., zato otrzymują gratis wydawnictwa:

Sakrament Chrztu, Ruch liturgiczny w Hiszpanji i Portugalji.

Przyjaciele i protektorzy pisma po 15 zł. rocznie.

Czeki na „Mysterium Christi“ **P. K. O. Nr. 411.300**, a dla Tow. Mił. Liturg. **409.342.**

Zniżki. PP. Organiści 8 złotych rocznie. Młodzież akademicka (poza słuch. teol.) w pojedyńczej prenumeracie — rocznie 5 złotych.

Seminarja Duchowne tylko w zbiorowej prenumeracie : nie mniej jak **10 egzemplarzy** — rocznie 5 złotych.

Prenumerata zagraniczna: Austrja — 8 schill. Belgja — 8 belgów. Czechosłowacja — 35 K. cz. Francja — 30 franków. Italja 25 lir. Jugosławja — 60 dinar. Łotwa — 7 łatów. Niemcy — Mk 5. Rumunja — 250 Lei. Ameryka — **dolarów 1.50** rocznie. Tylko Alumni Seminarjum duch. w Orchard Lake, Mich., po 1 dolarze rocznie. Argentyna, Chile, Brazylja w wysokości **1.50 dolara** amer. w swej walucie. Zaś Zgromadzenia zakonne (XX. Salezjanie i Misjonarze) płacą w wysokości 1 dolara. Wszyscy abonenci zagraniczni w Europie otrzymają czeki na Wiedeń, Brukselę, Pragę, Paryż, Rzym, Belgrad, Rygę, Berlin i Bukareszt, dla „Pocztowa Kasa Oszczędności Warszawa“ z notatką: „dla Myst. Christi“ PKO. 411.300.

Sommaire: *Michalak*, Histoire de la cérémonie appelée „Resurrection“ en Pologne. — *Korzonkiewicz*, Pascha nostrum. — *Pacuszka*, Malentendus sur la date de Pâques. — *Kraft*, Liturgie et mouvement liturgique (à s.). — *Parsch*, L'Action liturgique en Autriche (fin). — *Bogdanowicz*, Théories sur l'essence du sacrifice de la Messe (fin). — Questions et rèpons. Bibliographie.

MYSTERIUM CHRISTI

1931 WIELKANOC Nr. 4

Ks. Prałat Józef Michalak, prof. Sem. duch., (Płock).

KILKA SZCZEGÓŁÓW Z DZIEJÓW REZUREKCJI.

1. Rezurekcja kończy obrzędy wielkotygodniowe, które mają za zadanie przypomnieć i dramatycznie przedstawić tajemnice Odkupienia.

Obrzędy rezurekcyjne nie w całym Kościele katolickim są znane. Europa południowa i zachodnia nie zna ich w obecnych czasach. Narody słowiańskie i Niemcy do dziś je zachowali. Rezurekcja, jak wiele innych obrzędów, ma swoje dzieje.

2. Najstarsza wzmianka o rezurekcji pochodzi z X-go wieku. Nieznany z imienia żywotopisarz św. Udalryka, biskupa Augsburskiego, który umarł w r. 973, opowiada z jaką gorliwością ten święty odprawiał nabożeństwa i pisze tak: „Gdy nadszedł dzień święty Paschy, po Prymie (więc w niedzielę rano) udawał się do kościoła św. Ambrożego, w którym w Piątek wielki umieścił był Ciało Chrystusowe, nakrywszy Je kamieniem; tam odprawiał Mszę o Trójcy świętej w towarzystwie kilku tylko duchownych. Po odprawieniu Mszy postępował na czele całego duchowieństwa, które w szatach świątecznych czekało, zgromadzone w portyku przy kościele; niósł Ciało Chrystusowe; niesiono ewangelję, świece i kadzidło; chłopcy śpiewali odpowiednie uwielbienia. Przez halę szedł (biskup) do kościoła św. Jana Chrzciciela i tam śpiewano Tercję, a stąd przy śpiewie bardzo trafnie ułożonych antyfon w pięknej procesji szedł do kościoła katedralnego, ażeby tam Mszę odprawić[1]).

Z tego dokumentu widać, że w Augsburgu w wieku dziesiątym procesja rezurekcyjna już była w pełnym rozwoju, a prawdopodobnie nie tylko w tej diecezji ją odprawiano, lecz i w diecezjach sąsiednich.

---

[1]) Acta SS. a Bolland. Jul. t. II, str. 103, n. 23.

Mamy tu opisany zwyczaj umieszczania w grobie w piątek, a wynoszenia w niedzielę Najświętszego Sakramentu. Zatem nie Zakon Bożogrobowców ten zwyczaj wprowadził, ani przeniesiono go z Jerozolimy, lecz powstał w zachodniej Europie, tam gdzie dążono ogólnie do dramatyzowania nabożeństw. Ponieważ dziś jeszcze używana pieśń przy rezurekcji *Cum Rex gloriae*, znaną była już w X wieku, nic nie stoi na przeszkodzie, byśmy się domyślali, że między owemi odpowiedniemi pieniami było i *Cum Rex*.

3. Przytoczę inny opis procesji rezurekcyjnej z Najświętszym Sakramentem wraz z pieniami.

Ordinarium katedralne w Laon[2]) — powstałe w połowie XII wieku, tak przepisuje: Przed jutrznią udają się wszyscy do grobu; dwaj diakoni, przyszedłszy do wejścia do grobu, śpiewają: *Ardens est;* kleryk znajdujący się w grobie: *„Kogo szukacie"?;* diakoni: *„Jezusa Nazareńskiego"*, a kleryk: *„Niemasz Go tu"*. Wtedy kapłan ubrany w ornat biały, wynosi z grobu Najświętszy Sakrament w kielichu, a wówczas diakoni śpiewają: *„Zmartwychwstał Pan prawdziwie, Alleluja"*. Procesjonalnie idą do środka kościoła przy śpiewie *Cum Rex gloriae*. Następuje antyfona *„Christus resurgens"* i dwaj kanonicy śpiewają *„Dicant nunc"*. Kapłan stawia kielich na ołtarzu, odprawiają jutrznię, a podczas *Te Deum* kielich chowano do tabernakulum.

4. Drugim z kolei świadkiem rezurekcji jest Jan, biskup z Avranches, a później arcybiskup z Rouen. Jeszcze jako biskup Avranches, więc przed rokiem 1070 pisze[3]), że w Piątek wielki, gdy się odbyła adoracja krzyża, omywano krzyż winem i wodą na pamiątkę, że z boku Pana Jezusa wyszła krew i woda; po tem omyciu przenoszono krzyż do miejsca, zwanego grobem, i tam zamykano. Rezurekcję tak opisuje: O godzinie dziesiątej w nocy (w sobotę) przychodzi kilku duchownych, wynoszą krzyż przy śpiewie: *„Zmartwychwstał Pan z grobu"* i ze czcią stawiają go na odpowiedniem miejscu. Rozpoczyna się Officium Sepulchri — obrzęd przy grobie. Jak odprawiano obrzęd

---

[2]) Chevalier. Bibl. litug. t. VI: Ordinaires de l'église cathedrale de Laon. — W XII wieku biskup Walter, brat płockiego biskupa Aleksandra, zaprowadził w Wrocławiu liturgję diecezji Laon.

[3]) Joannis Abrincen. De Officiis ecclesiasticis. Migne, Patr. L. t. 147.

przy grobie, Jan nie podaje. Można tylko się domyślać takiego lub innego sposobu, bo średniowiecze znało ich kilka.

5. Officium Sepulchri, według Rytuału z Rouen [1]). Po trzeciem responsorjum trzej diakoni, ubrani w dalmatyki z głową okrytą humerałem na wzór niewiast, niosąc w ręku naczynia z kadzidłem, idą do grobu ze śpiewem: *„Kto nam odwali kamień do drzwi grobowych“?* Chłopiec, ubrany w albę, stojąc przy grobie śpiewał: *„Kogo szukacie w grobie, służebnice Chrystusowe“?* Marje (t. j. trzej diakoni) odpowiadały: *„Jezusa z Nazaretu, ukrzyżowanego, o niebianinie“*. Wtedy anioł: *„Niema Go tu, zmartwychwstał bowiem, jak był powiedział. Chodźcie, oglądajcie miejsce, w którem był złożony, a idźcie i powiedzcie uczniom Jego i Piotrowi, że zmartwychwstał“*. Anioł palcem wskazuje na grób i znika, niewiasty wchodzą do grobu, a wtedy dwaj kapłani, siedzący w grobie śpiewają: *„Niewiasto, czego płaczesz“?* Jeden z diakonów odpowiada: *„Wzięto bowiem Pana mego i nie wiem, gdzie Go złożono“*. Kapłani na to: *„Żywego wśród umarłych szukacie, niema Go tu; pamiętajcie, jak mówił wam, gdy jeszcze był w Galilei, mówił wam, że trzeba, aby Syn człowieczy cierpiał, był ukrzyżowany i trzeciego dnia z martwych powstał“*. Marje całują miejsce, i wychodzą z grobu. Wtedy inny kapłan, ubrany w albę i stułę, z krzyżem w ręku, wychodzi naprzeciw Maryj i mówi: *„Niewiasto, czego płaczesz, kogo szukasz“?* Jedna z niewiast: *„Panie, jeżeliś ty Go zabrał, powiedz, a ja Go zabiorę“*. Kapłan pokazuje krzyż i mówi: *„Marjo“!* Diakon pada kapłanowi do stóp, śpiewając: *„Rabboni“*. Kapłan, odsuwając ręką diakona: *„Nie dotykaj mnie, jeszczem bowiem nie wstąpił do nieba; idź do braci mej i powiedz: Wstępuję do Ojca mego i Ojca waszego, Boga mego i Boga waszego“*. Kapłan wtedy przechodzi z lewego boku ołtarza, mówi: *„Witajcie, nie bójcie się, zapowiedzcie braci mojej, aby poszli do Galilei, tam mnie zobaczą“*. Kapłan odchodzi za ołtarz, diakoni składają pokłon przed ołtarzem i, zwróciwszy się do znajdujących się w prezbiterjum, śpiewają: *„Alleluja, zmartwychwstał Pan, zmartwychwstał. Lew mocny, Chrystus Syn Boży“*. Wtedy się rozpoczynał śpiew *Te Deum laudamus*.

6. Jak widać z powyższych świadectw, znała rezurekcję zachodnia Europa, owszem tam te obrzędy mają swój początek.

[1]) Migne. Patr. L. 147, kol. 139.

Zmartwychwstanie Pańskie trojako na zachodzie dramatyzowano: pierwszy sposób polegał na ceremonjach zbliżonych do misterjów, były to nawiedzenia grobu, przed lub podczas nocnego nabożeństwa; drugi sposób polegał na umieszczaniu w grobie krucyfiksu w piątek, a uroczystem jego wynoszeniu podczas rezurekcji; przy trzecim sposobie w grobie umieszczano Najświętszy Sakrament, a rezurekcja polegała na uroczystej procesji z Naśw. Sakramentem przy śpiewach, których treścią było Zmartwychwstanie Pańskie.

W Polsce wszystkie trzy sposoby odtwarzania zmartwychwstania Pańskiego znalazły zastosowanie. Przytoczę kilka dokumentów ze starych ksiąg liturgicznych.

7. Pontyfikał, prawdopodobnie Poznański[5]), znajdujący się w Płocku od wieku XV, a pochodzący przynajmniej z połowy wieku XIII, każe w piątek zanieść, zaraz po adoracji, krzyż do grobu, a potem odprawić Missam praesanctificatorum. Przed jutrznią niedzielną wynoszono krzyż z grobu, ale szczegółowych przepisów pontyfikał nie podaje. Ma natomiast nawiedzenie grobu — Officium sepulchri, opisane już w Encyklopedji kościel. t. 23 str. 375. Po trzeciem responsorjum trzy niewiasty (t. j. trzech duchownych) z kadzidłem szły do grobu, a chór śpiewał: *„Marja Magdalena z inną Marją niosły kadzidło, szukając Pana“*. Gdy stanęły przy grobie, one śpiewają: *„Kto nam odwali od drzwi grobowych kamień, który, jak widzimy, zamyka grób święty“*. Anioł odpowiada: *“Kogo to z płaczem szukacie w grobie, o niewiasty strwożone“? „Jezusa Nazareńskiego ukrzyżowanego szukamy“. Niema tego, którego szukacie, lecz szybko idźcie i zawiadomcie uczniów Jego i Piotra, że Jezus zmartwychwstał“*. Niewiasty powracają od grobu ze śpiewem: *„Z płaczem poszłyśmy do grobu, ujrzałyśmy Anioła Pańskiego, siedzącego i mówiącego, że Jezus zmartwychwstał“*. Wtedy dwaj kapłani biegną, a chór śpiewa: *„Dwaj razem biegli“*. Kapłani biorą prześcieradło, niosąc je do ołtarza, śpiewając: *„Widzicie, towarzysze, oto chusty i prześcieradła, a ciała w grobie nie znaleziono“*. Potem chór śpiewa: *„Powstał Pan z grobu“* i hymnem *Te Deum* kończy się jutrznia.

Takie nawiedzenie grobu zachowało się w Poznaniu do połowy XVI wieku, jeżeli nie dłużej, jak świadczy Agenda Poznańska z r. 1533.

[5]) Manuskrypt Płocki, Nr. 29.

8. Ordinale Płockie[6]) — manuskrypt z końca XIV wieku przepisuje, aby w piątek złożyć w grobie krzyż, ubrany w ornat czerwony. Obrzędy rezurekcyjne tak opisuje: Podczas jutrzni po trzeciem responsorjum duchowieństwo opuszcza prezbiterjum i idzie do miejsca stacji na środku kościoła; potem chłopcy, wyznaczeni przez kierownika chóru, udają się po jednemu do grobu ze śpiewem, jak podaje księga zawierająca jutrznię (liber matutinalis). Niestety tej księgi jest tylko tom drugi. Po nawiedzeniu grobu śpiewano *Te Deum laudamus.*

Po jutrzni w uroczystej procesji udawano się znowu do grobu ze śpiewem pierwszej części *Cum Rex gloriae.* Dwaj kapłani odsłaniali krzyż i, rozpocząwszy poprzednią pieśń od *Advenisti,* nieśli krzyż. Po ukończeniu tej pieśni kapłani intonowali: *„Wstal smatwch crol nas Synboży"*, a lud dalej śpiewał. Potem śpiewano hymn *Victimae paschali,* a po każdej zwrotce lud śpiewał po polsku (clerus litteraliter, populus vulgariter). Następnie chłopcy śpiewali hymn *Salve festa dies,* a po każdej zwrotce *Prestwe swete weschrznene*[7]).

Ilość wyznaczonych śpiewów wskazuje, że procesja była długa, zatem nie raz wokoło, lecz kilkakrotnie chodziła.

9. Brewjarz[8]) — z połowy XV wieku każe do grobu zanosić krzyż ubrany w ornat czerwony. Rezurekcja odbywa się przed jutrznią, rozpoczyna się antyfoną *Gloria tibi Trinitas;* potem trzy psalmy 116, 3, 138, a następnie *Consurge Domine, quare obdormis.* Po pokropieniu wodą grobu i po okadzeniu odsłania się krzyż, zostawiając okrycie (relicto corporali in sepulchro); procesja kieruje się do wielkiego ołtarza przy śpiewie *Cum Rex gloriae;* potem wiersz *Surrexit* z modlitwą, odmienną od dzisiejszej. W czasie jutrzni podczas lub po nawiedzeniu grobu, kapłan bierze krzyż, adoruje go, dans pacem populo, i trzykroć, trzymając krzyż w ręku, śpiewa wiersz *Surrexit,*

---

[6]) Manuskrypt Płocki, Nr. 15.

[7]) Ponieważ te słowa są później wpisane, więc trzeba przypuszczać, że poprzednio był inny tekst. W Graduale z r. 1365 czytamy: Xpc (Chrystus zmartwich wstal ge ludu prziclad dal ge esz nam zmartwich wstaci sbogem crolovaci kyrie.

[8]) Pochodzenie jego trudno określić; nie powinien być Płocki; raczej Gnieźnieński ze względu na wiele podobnych wyrażeń z Brewjarzem Gnieźnieńskim z r. 1502.

który według zwyczaju polskiego zawsze bywał po *Te Deum.* Potem śpiewano hymn *Victimae.*

10. Pontyfikał W r o c ł a w s k i, pisany w drugiej połowie XV wieku. Obrzędy pogrzebowe w piątek dopełniane były przy udziale biskupa, kanoników i starszych wikarych; po odmówieniu siedmiu psalmów pokutnych, śpiewano przyciszonym głosem: „*Ecce quomodo moritur... Agnus Dei Christus*“... Biskup odmawiał modlitwę; odchodząc, śpiewano „*Sepulto*“. W sobotę w nocy szła uroczysta procesja do grobu, odmawiano siedem psalmów pokutnych, potem antyfonę: „*Laudem dicite*“... *Chwałę głoście Bogu naszemu, wszyscy święci Jego, którzy się boicie Boga, bo króluje Pan Bóg nasz; radujmy się, i weselmy, i dajmy chwałę Bogu*“. Potem „*Gloria tibi Trinitas*“, psalm 116 tylko, wiersz *Haec dies*... Następnie były cztery modlitwy dosyć długie. Wtedy dwaj kapłani wynosili z grobu krzyż i zanosili do ołtarza wielkiego przy śpiewie *Cum Rex gloriae.* Następowała jutrznia.

11. Brewjarz G n i e ź n i e ń s k i[10]), każe w piątek po nieszporach złożyć w grobie k r z y ż i przykryć ornatem. Podczas rezurekcji procesja zbliża się do grobu; odmawiają psalm 3-ci, antyfonę *Gloria,* psalm 116, a po powtórzeniu antyfony wiersz z jedną modlitwą. Okadzano krzyż, zdejmowano przykrycie i niesiono do ołtarza wielkiego przy śpiewie *Cum Rex gloriae,* tam umieszczano obok ołtarza. *Quibus finitis ostenditur crux*... (Te wyrazy wskazują, że przepis umieszono na niewłaściwem miejscu. A zatem po jutrzni) krzyż podnoszono i śpiewano wiersz jak w brewjarzu z pod nr. 9.

12. Mszał P ł o c k i z r. 1520 każe po nieszporach w piątek umieścić w grobie krzyż, a gdzie jest zwyczaj, to i Najśw. Sakrament. Brewjarz P ł o c k i z r. 1519 opisuje rezurekcję w sposób następujący. Procesja szła do grobu; przed grobem odmawiano psalm 3-ci, antyfonę „*Chwałę głoście*“, jak we Włocławku. Potem „*Gloria*“ i psalm 116, wiersz i modlitwę długą o treści podobnej do dzisiejszej. Wtedy pokrapiano grób z zewnątrz, otwierano, pokrapiano i okadzano wewnątrz. Jeżeli w grobie był Najśw. Sakrament, to celebrans niósł Go albo w mon-

---

[9]) Manuskr. Płocki, Nr. 25.

[10]) Brev. secundum rubricam... Gnesnensis Ecclesiae... in officina Georgii Stüchs ex Sultzbach civis Nurenbergensis... 1502.

strancji, o ile była, albo w korporale. Jeżeli w grobie nie było Najśw. Sakramentu, niósł albo krzyż, albo figurkę zmartwychwstałego Chrystusa; lecz choćby i nie niesiono Najśw. Sakramentu, krzyż, względnie figurkę nosił kapłan obok celebransa.

Podczas procesji śpiewano „*Cum Rex*“, lecz wyrazy: *Advenisti* intonował celebrans. Procesja trzy razy chodziła wokoło.

Po procesji następowała jutrznia, po której celebrans podnosząc albo monstrancję, albo krzyż śpiewał wiersz tylko, chował Najśw. Sakrament; śpiewano *Victimae paschali,* a lud: „*Chrystus zmartwychwstał jest*“.

Jest to, zdaje mi się pierwsza wzmianka o chowaniu do grobu Najśw. Sakramentu, a także pierwsza wyraźna wzmianka o potrójnej procesji.

Jeżeli chodzi o księgi płockie, nie podają one nic o nawiedzaniu grobu podczas jutrzni.

13. Podobne przepisy do opisanych przez Płocki brewjarz mają książki wydawane drukiem około połowy XVI wieku. Do nich należy Mszał Krakowski z r. 1532, Mszał Gnieźnieński z r. 1555. Tylko Agenda Poznańska z r. 1533, mając ceremonje podobne, zachowała jeszcze nawiedzenie grobu przez trzy Marje, czego ani w Płocku, ani w innych miastach już niema.

Zwyczaj umieszczania w grobie Najśw. Sakramentu i wynoszenia Go podczas rezurekcji stopniowo się rozszerza, krzyż schodzi oczywista na drugie miejsce, choć nie został z tych obrzędów całkowicie usunięty.

Zawsze jednak przez całą pierwszą połowę XVI wieku Najśw. Sakrament w grobie zamykano, tak iż nie był widzialny dla oka ludzkiego; dopiero przy rozpoczęciu rezurekcji wkładano Najśw. Sakrament do monstrancji.

Pod koniec wieku XVI umieszcza się Hostję świętą już w piątek w monstrancji, a dla uzmysłowienia śmierci Pana Jezusa okrywano monstrancję przejrzystym welonem, który przy rezurekcji zdejmowano.

Obrzędy dopiero co opisane znajdują się już prawie całkowicie w Agendzie Gnieźnieńskiej z roku 1578, w Agendzie Powodowskiego z r. 1591 i w Rytuale Piotrowskim z r. 1631, a trwają do czasów dzisiejszych.

14. Obecnie według Rytuału z r. 1927 rezurekcja odbywa się w sobotę wieczorem lub w niedzielę rano, stosownie do warunków miejscowych.

Celebrans, stanąwszy przy grobie, po krótkiej modlitwie cichej, rozpoczyna antyfonę „*Gloria tibi Trinitas*", w której wielbimy Boga w Trójcy Jedynego. Potem śpiewa się psalm 116, w którym wysławiamy Boga za jego nieskończone miłosierdzie, oraz psalm 3, podnoszący potrzebę ufności względem Boga nawet w największych niebezpieczeństwach, przypominający, że Chrystus-człowiek dla swej łączności z Bóstwem ze snu śmierci obudził się do życia w Swojem zmartwychwstaniu. Wreszcie powtarza się antyfonę.

Po wezwaniu o zmiłowanie Pańskie, wspomina się po raz pierwszy fakt zmartwychwstania, które świat cały napełniło radością.

Następuje długa modlitwa w formie pochodzącej z XVI wieku, choć i poprzednie były o podobnej treści. W modlitwie wielbimy Pana Jezusa za to, że uniżywszy się podczas swej Męki, stał się pogromcą śmierci i piekła, wypełniając proroctwa Starego Testamentu; drży zatem przed Nim piekło, niebo zaś oddaje Mu pokłon i uwielbienie; i wierni stają z weselem w duchu przed Zbawcą swoim, błagając, aby przy tej uroczystości doznali oczyszczenia duszy i odnowienia jej przez łaskę.

Potem celebrans, kropi grób wodą święconą, okadza go; podaje ministrantom krzyż, stułą przepasany i figurkę zmartwychwstania, bo niegdyś sam celebrans te przedmioty w triumfalnej procesji nosił; krzyż jest przepasany stułą, gdyż jest symbolem Chrystusa Kapłana, który na Golgocie złożył za nas ofiarę, a teraz w niebie, jako kapłan modły swe za nas Ojcu ofiaruje.

Następnie celebrans, okadziwszy Najśw. Sakrament, bierze Go w ręce po zdjęciu przeźroczystej zasłony z monstrancji, które to przysłonięcie śmierć miało oznaczać. Rusza procesja trzykroć wokoło, jak to, jeżeli nie od siedmiu, to przynajmniej od czterech wieków było w niektórych naszych kościołach we zwyczaju. Podczas procesji śpiewają łacińską starą pieśń „*Cum Rex gloriae*", której treścią zstąpienie Pana Jezusa do otchłani, aby pocieszyć sprawiedliwych Starego Zakonu.

Po procesji i postawieniu Najśw. Sakramentu na ołtarzu celebrans bierze do ręki krzyż procesjonalny i, podnosząc go w górę, przypomina wiernym Zmartwychwstanie Tego, który za winy nasze zawisł na drzewie krzyża, a potem śpiewa modlitwę: „*Boże, zsyłając nam doroczną radość w zmartwychwsta-*

niu Chrystusowem, udziel łaskawie, abyśmy przez święcenie tych uroczystości zasłużyli sobie na wesele wieczne". Krzyż podnosi celebrans, mimo iż na ołtarzu nie symbol Pana, lecz sam Pan się znajduje, bo drewniany krzyż naocznie nam pokazuje drzewo, o jakiem jest mowa w antyfonie, nadto tę praktykę przepisywały Rytuały przez całe trzy wieki. Zachowuje się więc taką ceremonję dla samej tradycji [11]).

Śpiew hymnu dziękczynnego kończy obrzęd rezurekcyjny, potem następuje schowanie Najśw. Sakramentu. Jeżeli jednak ma być śpiewana jutrznia, to po niej dopiero i hymn się śpiewa.

Oto główniejsze momenty z dziejów rezurekcji. Długie wieki święcili Wielkanoc rezurekcyjnemi obrzędami przodkowie nasi, bo w Polsce stanowczo od wieku XII, a na zachodzie już od wieku X-go.

X. Jan Korzonkiewicz.

PASCHA NOSTRUM...

W podniosły i dumą wdzięcznej radości nabrzmiały ton uderza uroczysta prefacja mszalna okresu wielkanocnego. Podkreśla ona bowiem — słowami, wyjętemi z 1-go listu św. Pawła do Koryntjan (5, 7) — przebłogosławiony fakt, że Pascha nostrum immolatus est Christus, co się wykłada: (jako) *Pascha* [1]) *nasza ofiarowan jest Chrystus.* Nacisk w tem zdaniu spoczywa na słowie „nostrum", „nasza", przenosząc nas myślą do owej paschy niejako „nienaszej", bo była ona jedynie „cieniem rzeczy, które przyjść miały" (Kol 2, 17), jako, że wogóle „Zakon miał tylko cień dóbr przyszłych, a nie rzeczywistą postać rzeczy" (Żyd. 10, 1).

Podnosząc tedy z takim naciskiem, że przez śmierć Chry-

[11]) Ta praktyka mimo tradycji jest wprost nieliturgiczna *(Przyp. Redakcji).*

[1]) Dla wygody tych Czytelników, którzyby chcieli czy to przypomnieć sobie czy też utrwalić w pamięci znaczenie tego wyrazu, tak często spotykanego w liturgji okresu wielkanocnego, nadmieniamy, że słowo „pascha", przejęte do języka greckiego i łacińskiego (w rodzaju nijakim) jest aramajską formą hebrajskiego rzeczownika pesach i oznaczało pierwotnie tyle co „przejście" (według wyjaśnienia samego tekstu biblijnego w drugiej księdze Mojżeszowej, rozdz. 12, w. 11, 13 i 23). Kiedy mianowicie Izraelici mieli wyjść z Egiptu, domu niewoli, na rozkaz Boży krwią baranka pokropili

stusa Pana spełniła się n a s z a P a s c h a, liturgja wielkanocna nawiązuje przedewszystkiem do faktu historycznego, tak bardzo znamiennego dla całej ekonomji zbawienia, że dzieło naszego odkupienia przez śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa dokonało się właśnie w czasie obchodu starozakonnego święta Paschy.

W tej okoliczności trzeba nietylko — razem z ewangelistami — upatrywać nader doniosły fakt, że się spełniło, co pod figurą było, lecz także uświadomić sobie zasadniczą, dogłębną prawdę, iż Wielkanoc nasza, i dopiero ona, jest naprawdę przejściem ze śmierci do życia, z ciemności grobu do światłości niebieskiej, z niewoli szatana i grzechu do wolności dzieci Bożych. Ponieważ istotną część żydowskiego obchodu wielkanocnego stanowiło spożywanie baranka, wśród obrzędów w najdrobniejszych szczegółach przepisanych, przeto także spełnienie tej „figury" starozakonnej, czyli Wielkanoc chrześcijańska, zawiera w sobie, jako moment istotny, spożywanie Baranka w Komunji świętej, tak, że święta wielkanocne bez Komunji wielkanocnej trzebaby nazwać formalizmem, bo brakowałoby im duszy. Z żydowskim obchodem wielkanocnym łączyło się wspomnienie przejścia Izraelitów przez Morze Czerwone do Ziemi obiecanej, które to przejście zawsze uważane było za figurę i przepowiednię Chrztu. To też uroczystość wielkanocną Kościół organicznie połączył z głównym okresem udzielania Chrztu, i po dziś dzień starannie przechowuje tę rzewną relikwję swej dawnej praktyki w liturgji dzisiaj wielkosobotniej, która jest właściwie liturgją wielkanocną.

Od tych rozważań, spowodowanych względami na stosunek naszej Wielkanocy do starozakonnych obrzędów paschalnych, liturgja okresu wielkanocnego wznosi się do myśli wyższych. Nasuwa je tażsama prefacja mszalna, gdy po stwierdzeniu, że obchodzimy uroczystość n a s z e j Paschy, tak ciągnie dalej: „On bowiem (Chrystus) p r a w d z i w y m jest Barankiem, który

naprożniki i podwoje swych domów. Skutkiem tego Pan, który postanowił wygubić pierworodnych Egipcjan, ujrzawszy krew baranka na drzwiach domów izraelskich, „p r z e s t ą p i ł" (p r z e s z e d ł mimo) drzwi domu takiego i nie dopuścił „zabijaczowi" wnijść do domów izraelskich i „obrażać". — Później wyraz ten „pesach — pascha" oznaczał zarówno baranka wielkanocnego, jakoteż samą uroczystość wielkanocną, nazwaną tak dlatego, ponieważ stanowiła upamiętnienie onej w i e l k i e j n o c y, w której „przeszedł zabijacz", a Izrael wyszedł z domu niewoli ku swej wielkiej przyszłości.

zgładził grzechy świata, śmierć naszą umierając zniweczył, a żywot zmartwychwstając naprawił".

Zaiste! Przez zmartwychwstanie Chrystusa zarodek nieśmiertelności zaszczepiony jest światu i życiu. „Boć musi to skazitelne przyoblec nieskazitelność, i to śmiertelne przyoblec nieśmiertelność. Pożarta jest śmierć w zwycięstwie!" (1 Kor 15, 53). Znaczy to, że cały świat zmartwychwstał z Chrystusem, o którym napisano, że jest on „pierwocinami tych, którzy zasnęli" (tamże 15, 20), jak to św. Grzegorz W. powiedział w kazaniu wielkanocnem, mówiąc: „Zmartwychwstała ziemia, zmartwychwstało niebo, zmartwychwstał świat". Na tem opiera się nowy światopogląd chrześcijanina, który wierzy, że skończył się najboleśniejszy tragizm świata. Chrześcijanin już nie może być pesymistą, bo świat otrzymał zarodek i pierwiastek życia. Nie jest to jednak optymizm lekkomyślny, bo chrześcijanin wie, że cierpienie nie ustało, i liczy się z nim. Wie on jednak zarazem, że Pan Jezus zapewnił nas: „Ufajcie, jam zwyciężył świat!" Chrześcijaninowi nie obce jest pełne udręki pytanie: „Nieszczęsny ja człowiek! Kto mię wyzwoli z ciała tej śmierci?" (list do Rzym 7, 24), znana mu jednak jest także odpowiedź: „Łaska Boża przez Jezusa Chrystusa, Pana naszego" (tamże, w. 25). Chrześcijanin wie, że śmierć jest bramą do życia, bo dzięki przyjęciu przez drugą Osobę Trójcy Przenajśw. natury naszej i dzięki męce i śmierci Pańskiej, ciepienia nasze są cząstkami Jego Krzyża i nieodzownym warunkiem uczestnictwa w Jego chwale. To też chrześcijanin może i cierpienie i śmierć afirmować z weselem, bo śmierć w Jezusie jest żywotem wiecznym, jako że napisano jest: „Z Chrystusem przybity jestem do krzyża, a żyję już nie ja, ale żyje we mnie Chrystus. A życie, którem żyję w ciele, jest życiem w wierze w Syna Bożego, który mię umiłował i wydał samego siebie za mnie" (Gal 2, 19. 20), tak, że „pełen jestem pociechy i zbytnio się raduję we wszelkiem utrapieniu" (2 Kor 7, 4). W rzeczywistości bowiem śmierć przezwyciężona jest, a kto żyje w Chrystusie i — wstawszy z Nim ze smierci — chodzi w życiu nowem, ten nosi w sobie „Chrystusa, nadzieję chwały naszej" (Kol 1, 27). Skutkiem tego chrześcijaninowi „żyć jest Chrystus, a umrzeć zysk" (Fil 1, 21).

X. Czesław Pacuszka, (Paryż).

„NIEPOROZUMIENIE PASCHALNE"

Euzebjusz przechował nam list św. Ireneusza [1]), z którego dowiadujemy się, że św. Polikarp, biskup smyrneński przybył do Rzymu za panowania Papieża Aniceta. Było to prawdopodobnie w roku 154.

Wtenczas już istniały różnice w zwyczaju święcenia Paschy, które przynajmniej dotąd jeszcze nie były powodem żadnego nieporozumienia w Kościele.

Różnica ta w swej istocie polegała na tem, że Kościół azjatycki obchodził święta Wielkanocne dnia 14 Nizan, Rzym natomiast w pierwszą niedzielę, która po tym dniu przypadała.

Była to różnica napozór nieznaczna, jednak zawierała w sobie coś więcej: samo bowiem święto pojmowane było inaczej na Wschodzie, inaczej na Zachodzie. W Rzymie czczono pamiątkę Zmartwychwstania Pańskiego — Wschód natomiast — ofiarę Baranka Wielkanocnego [2]).

Doniosłość i ważność kwestji nie polegała na tem tylko, że było to wprowadzenie do liturgji zamieszania — lecz było to istotowo różne pójmowanie samego święta.

Wierni w Azji w Wielki Piątek około godz. 3 po południu, w którym to czasie Chrystus Pan na krzyżu umarł, przerywali post, sprawowali Agapy i Eucharystję. Dzień żałoby zmieniał się w dzień wesela — Zmartwychwstanie samo znikało z horyzontu, co obchodzono w Rzymie, podczas gdy w Azji czczono pamiątkę śmierci Pana Jezusa na krzyżu [3]).

* * *

Baumstark [4]) stara się wytłumaczyć to na mocy różnicy w znaczeniu samego święta, jaka istniała pomiędzy Rzymem a Wschodem. W Azji obchodzono *„Pascha staurosimon"* (ukrzy-

---

1) „Był również w Rzymie za czasów Aniceta i błogosławiony Polykarp; mieli oni między sobą wiele rzeczy mniejszej wagi do załatwienia, nad któremi wkrótce do zgody przyszli co zaś się tyczy tego punktu (Pascha) nie czynili sobie wstrętów" (H. K. V, 24, 16).

2) Duchesne, — Histoire Ancienne de l'Eglise, t .I, str. 287.

3) Batiffol. Eglise Naissante, p. 167.

4) Baumstark — w Theol. Rev. 1921, p. 264 daje sprawozdanie z rozprawy Karlá Schmidt'a, „Rozmowa Jezusa po zmartwychwstaniu ze swymi uczniami". Por. T. U. 43, 1919, p. 577-725.

żowania) w Rzymie natomiast *„Pascha anastasimon"* (zmartwychwstania).

Według autora źródła różnicy szukaćby należało we wspomnieniach osobistych dwóch apostołów — Piotra i Jana.

Św. Piotr nie był obecny przy ukrzyżowaniu Pana Jezusa, ujrzał Go natomiast dopiero po zmartwychwstaniu. Św. Jan przeciwnie był pod krzyżem, a straszny widok śmierci Mistrza musiał mu pozostać głęboko w pamięci. Stąd pochodziłaby tradycja Paschy staurosimon — ukrzyżowania.

Trudno jest nie położyć tu pewnych zastrzeżeń, bo aczkolwiek hypoteza posiada za sobą sporą dozę prawdopodobieństwa — to jednak do pewności jeszcze daleko, tylko jedną rzecz dałoby się stwierdzić — mianowicie wielką w tej epoce żywotność tradycji, pochodzącej od św. Jana, do której taką przywiązuje się wagę [5]). Kierunek szkoły z Tubingi dopatrywał się w Kwartodecymalistach t. zw. „Żydujących", którzy łączyli w jedno uroczystość dawnego święta żydowskiego z pamiątką ustanowienia Eucharystji.

O ile jednak powinno być wykluczone samo jej pochodzenie żydowskie, to liczyć się trzeba z faktem, że zawsze istniało niebezpieczeństwo od strony żydujących i stąd sam zwyczaj świętowania Paschy w tym co i oni dniu mógł mieć niepożądane zgoła konsekwencje. To niebezpieczeństwo pokrycia się tradycji kwartodecymalistów z rytem żydowskim nie mogło więc być lekceważone.

Przykładem mogliby tu posłużyć Ebjonici, którzy święta, a szczególnie Paschę obchodzili na sposób żydowski [6]). Origenes zbija ich w komentarzu na św. Mateusza [7]). Jego rozumowanie jest mniej więcej następujące. „Zdarzyćby się mogło, że spotkany przez nas prostak, który wpadł w objęcia sekty ebjonickiej, takby się tłumaczył: Czyż sam Pan Jezus nie odprawił Paschy żydowskiej!? My więc czyńmy podobnie! Ten prostak jest w błędzie, odpowiada Origenes. Chrystus bowiem chciał zachować

---

[5]) Według św. Jana, Chrystus został ukrzyżowany 14 Nizan, czyli Ostatnia Wieczerza miała miejsce w przeddzień, a więc 13 Nizan.

[6]) „Zachowywali Szabat jak i resztę zwyczajów żydowskich, czyniąc podobnie jak inni Ebjonici; co się zaś tyczy Niedzieli, tę święcili w podobny jak my sposób na pamiątkę Zbawcy zmartwychwstałego". H. K. III, 27, 5.

[7]) Patrologja Grecka, XIII, 17-28, 79.

prawo nie po to, aby nas niem związać, lecz aby nas z pod niego uwolnić". Ta wzmianka Origenesa zdaje się wskazywać, że za jego czasów byli wierni, którzy święto Paschy chcieli odprawiać na sposób żydowski.

I jeszcze jeden przykład różnic liturgicznych. Oto według przyjętgo przez Montanistów kalendarza egipskiego [8]) Wielkanoc przypadała u nich na dzień 7 kwietnia. Co się jednak tyczy zwyczaju rzymskiego, był on daleko starszy od kalendarza montanistycznego i nie mający z nim nic wspólnego.

Odnośnie do Azji przyjrzymy się temu faktowi zbliska na podstawie listu Polikrata z Efezu — o zwyczaju panującym w Rzymie poinformuje nas Ireneusz.

I.

W krótkim stosunkowo czasie, po wstąpieniu na tron Papieża Aniceta, sędziwy biskup smyrneński, św. Polikarp, uczeń św. Jana Apostoła, chwała i chluba Kościoła azjatyckiego przybywa do Rzymu.

Jaki był cel tej podróży? Bezwątpienia, jak wielu innych, pragnął i on zobaczyć i podziwiać Kościół rzymski [9]). Lecz gdyby tylko przyjąć tę jedną przyczynę, nie byłaby ona wystarczająca. Św. Polikarp dla odbycia, jak inni, tylko pielgrzymki do Rzymu, napewno nie odważyłby się tego uczynić, licząc przeszło 80 lat i mając na uwadze niewygody ówczesnych podróży. Ze świadectwa Ireneusza wypływa, że inne przyczyny daleko ważniejsze musiały go do tego skłonić. Pomiędzy kwestjami, jakie miał Polikarp omówić z pap. Anicetem, znajdujemy kwestję daty Wielkanocnej [10]).

Ta kwestja nie nabrałaby może tak doniosłego znaczenia, gdyby zainteresowane nią były dwa tylko Kościoły dość od siebie odległe: Smyrneński i Efezki z jednej — a Rzymski z drugiej strony.

Wiemy jednak, że była w Rzymie dość liczna grupa azjatów, którzy uważali się w prawie zachowywać swoje zwyczaje ojczyste, a między innemi obchodzić Wielkanoc wedle własnych

---

[8]) De Labriolle. „Montanisme" I. P. p. 514.

[9]) Hegezyp. — por. H. K. IV, 22, 2. — Ireneusz jest w Rzymie około 155 r. Abercjusz na początku III wieku. — Obok wiernych jadą do Rzymu i heretycy.

[10]) H. K. V, 24, 16.

tradycyj. Dzięki temu w łonie samego Kościoła rzymskiego powstały różnice, które mogły przynieść ujemne skutki.

Poprzednicy Aniceta [11]) Pius, Hyginus, Telesfor, Xystus tolerowali to wyodrębnienie się azjatów i byli z nimi „in pace", nie myśląc zrywać zgody, owszem na znak braterstwa, przesyłając im Eucharystję.

Lecz Anicet był widocznie innego zdania i postanowił ich skłonić do przyjęcia zwyczaju rzymskiego. Ci z pewnością odmówili, a na dowód, że słuszność jest po ich stronie, zaapelować musieli do św. Polikarpa, jako powagi ich kraju rodzinnego. Dyskusja pomiędzy Anicetem a Polikarpem musiała być poważna, a może nawet i dość ostra.

> „Anicet (pisze Ireneusz) nie mógł przekonać Polikarpa, aby przestał zachowywać to, co zawsze zachowywał z Janem, uczniem Pana naszego, z innymi Apostołami, z którymi przebywał. Polykarp znów nie mógł przywieźć Aniceta do przyjęcia (swego zwyczaju) ponieważ Papież utrzymywał, że ten zwyczaj zachowywać musi, który po swych poprzednikach odziedziczył" [12]).

Dwie te osobistości godne jednak były tego, aby dojść do porozumienia.

> „Rzeczy tak się miały (pisze Ireneusz), że pozostali w pokoju, w Kościele zaś Anicet ustąpił Polikarpowi pierwszeństwa w sprawowaniu Eucharystji" [13]).

W rzeczywistości inicjatywa Aniceta nie udała się całkowicie. Dzięki zaś interwencji biskupa smyrneńskiego, azjaci w Rzymie utwierdzili się niejako w prawie zachowywania swoich tradycyj. Chodzi tu oczywiście o stronę liturgiczną tylko, niema zaś mowy o podważeniu jedności wiary.

Pomimo to kwestja miała ważne znaczenie i w interesie spokoju wewnętrznego w Kościele należało ją jaknajszybciej załatwić. Obecnie nie została załatwiona, lecz odłożona prawdopodobnie do następnej nadarzającej się sposobności [14]).

Interpretacja, jaką tu podajemy nie jest pewną — jest tylko prawdopodobną. Pewnem jest tylko jedno, że w łonie

---

[11]) H. K. V, 24, 14.

[12]) H. K. V, 24, 16.

[13]) H. K. V, 24, 17.

[14]) Por. Eglise Romaine sous le Pontificat de St. Anicet, Bardy. R S. R. t. XVII. Nr. 6. Grudzień 1927. Str. 496-500.

gminy chrześcijańskiej w Rzymie była grupa cudzoziemców, która obchodziła święta według własnych przepisów i zwyczajów. W tym czasie Kościół nie posiadał jeszcze tych wspaniałych i obszernych budowli, jakie wzniosą się po edykcie Konstantyna. Wierni zbierają się w katakumbach, a wśród nich ci, którzy przyszli z Azji, usiłują zachować swoje zwyczaje.

„Nasze tradycje są bardzo szacowne, gdyż sięgają aż do św. Jana Apostoła. Gdyby tu był biskup smyrneński, który przecież był uczniem umiłowanego Apostoła, poparłby napewno naszą sprawę". — I oto dlatego św. Polikarp, nie zważając na swój wiek przedsiębierze podróż do Rzymu, aby powagą swoją zaważyć w rozpoczętej dyskusji. Do porozumienia nie dochodzi. W następnym roku (155) św. Polikarp umiera śmiercią męczeńską.

Dokończenie nastąpi.

Dr. Józef Kraft (Ołomuniec).

LITURGJA I RUCH LITURGICZNY.

(Ciąg dalszy).

Podał X. Jan Korzonkiewicz.

Liturgja jest także doskonałą szkołą życia chrześcijańskiego. „Liturgja — powiada trafnie Dr. Parsch — w jednej ręce trzyma dogmat, a w drugiej naukę moralności". Formy, w których się liturgja wyraża, przemawiają nader żywo i skutecznie do całego człowieka, gdyż są nadzwyczaj urozmaicone i bogate: liturgja przy pomocy tych środków zwraca się bądź wprost i wyraźnie, bądź też pośrednio i przez głębokie symbole, do rozumu i woli człowieka, by mu przypomnieć zasięg świętych jego powinności, więc obowiązek dążenia do cnoty, więc pamiętać na cel i przeznaczenie ostateczne całego życia. Ponieważ jednak w życiu obok rozumu i woli ważną role odgrywają także te czynniki, które się dzisiaj obejmuje mianem iracjonalnych lub emocjonalnych, przeto liturgja oddziaływa także na pierwiastki, pobudzające uczucia, i cały bogaty świat świętych wzruszeń wprzągając w służbę wielkich celów etycznych. Tym sposobem liturgja z jednej strony otwiera przyrodzone źródła etycznego czynu, z drugiej zaś, swemi mo-

dlitwami i środkami łaski, ściąga na nas nadprzyrodzoną pomoc Bożą — a ta jest czynnikiem rozstrzygającym w dążeniu człowieka do doskonałości.

W swojem Motu proprio z d. 22 listopada 1903 r. Pius X wyraził życzenie, żeby chrześcijanie „przez czynny udział w świętych misterjach i w publicznej modlitwie Kościoła w domu Bożym, jakby z pierwszego źródła, bez którego nie podobna się obejść, czerpali ducha chrześcijańskiego". Te słowa swego wielkiego poprzednika potwierdził następnie Pius XI, pisząc w liście do arcyopata beurońskiego dnia 31 sierpnia 1926 r.: „Niechaj wierni zrozumieją zaproszenie, które do nich swym językiem wygłasza modlitwa liturgiczna, żeby z niej czerpali zdroje życia duchownego: „Sitientes, venite ad aquas... et bibite cum laetitia", „przychodźcie, którzy jesteście spragnieni, i pijcie z radością!".

Liturgja dowiodła też dostatecznie, że do wielkości moralnej, a nawet do najwyższej doskonałości nic nie wiedzie z taką pewnością i wiernością jak ona sama. W pierwszych wiekach chrześcijaństwa liturgja była właściwie jedyną kierowniczką życia religijnego, i ona chrześcijan owego okresu wychowywała na męczenników, ona nauczyła ich zdobywać wieńce dziewictwa i jaśnieć blaskiem bohaterskiej miłości bliźniego, ona stworzyła epokę bohaterską, najchwalebniejszy okres dziejów naszej wiary świętej. To też na liturgji sprawdzają się w całości słowa Pisma św.: „Po owocach ich poznacie ich".

Chociaż więc najwyższym i pierwszym celem liturgji nie jest pożytek ludzi, chociaż zawsze prawdziwą jest zasada, którąśmy wyrazili na samym początku, że centrum życia liturgicznego musi być Bóg, a nie człowiek, to przecież liturgja jest pierwszą i najskuteczniejszą sprężyną życia duchownego, najobfitszą i najbardziej błogosławioną krynicą moralności chrześcijańskiej. Także tutaj wypełnia się słowo Pana Jezusa, który powiedział, że kto straci siebie dla Niego, ten znajdzie życie.

Ten wpływ liturgji na życie moralne tłumaczy się w sposób prosty i naturalny istotą liturgji. „Kiedy Boga chwalimy — pisze św. Tomasz (II. II. qu. 91, a. 1) — rozpala się nasza miłość, a im gorętsza jest miłość Boga, tem bardziej człowiek oddala się od tego, co jest przeciwne Bogu". Liturgja bez moralizowania domaga się największego wysiłku moralnego i dopomaga zarazem do niego, bo wstawia nas w krąg życia, które pod

względem poziomu estetycznego nie ma równego sobie, i przez to oddziaływa na nas siłą przykładu i pobudek, a nadto liturgja pomaga nam do tego życia, bo stwarza najściślejszy kontakt z Chrystusem, który wszak jest całej liturgji alfę i omegą. Dlatego pełne zrozumienia i radosne, a duchem miłości owiane uczestnictwo w liturgji jest nie do pomyślenia w zgodzie z życiem etycznie mało wartościowem: taki udział w liturgji staje się z natury rzeczy ustawiczną pobudką i ponaglaniem, żeby się chrześcijanin pod względem etycznym trzymał na wysokim poziomie.

Żeby zrozumieć należycie całą siłę i doniosłość tego oddziaływania liturgji, musimy sobie uprzytomnić podstawową ideę liturgji. Otóż właściwa istota i treść liturgji polega na prawdziwem, wszystkiemi siłami duszy wykonywanem p r z e ż y w a n i u C h r y s t u s a, to znaczy, takiem myśleniu i czuciu, modleniu się i ofiarowaniu, któreby było nie tylko w zupełności zgodne z duchem i dążeniami Chrystusa, lecz było także myśleniem, czuciem, modlitwą i ofiarą cząstki Chrystusa, bo członka jego ciała mistycznego. Należycie pojęta aktywność liturgiczna jest do pomyślenia jedynie wówczas, jeżeli się człowiek zupełnie wczuje i wmyśli w Chrystusa, jeżeli zainteresowania, smutki i radości Chrystusa uczyni swojemi własnemi.

Nie jest to tylko spekulacja jakaś mistyczna, lecz jak wywodzi Dr. Albert Hammenstede O. S. B. (Ecclesia orans III), wielka, naprawdę wzniosła rzeczywistość, która wynika z istoty i pojęcia Kościoła.

Wszak według nauki Pisma św., a zwłaszcza św. Pawła, Kościół jest mistycznem ciałem Chrystusa, a Chrystus jego głową (ob. Kol 1, 17; 2, 19; Ef 4, 15, 16; 1 Kor 10, 16. 17; 12, 12; Ef 1, 22). Można też wskazać na słowa Chrystusa Pana: „Jam jest szczep winny, wyście latorośle" (Jan 15, 4). Chociaż bowiem słowa te odnoszą się przedewszystkiem do wspólności życia z Chrystusem, wytworzonej w człowieku przez łaskę, to przecież wspólność ta winna się przejawiać w aktywności religijnej i stać się świadomą wspólnością myśli i uczuć z Chrystusem.

Dlatego Kościół wprost uważa się za ciąg dalszy Chrystusa, my według wyrażenia św. Cyryla Jerozolimskiego jesteśmy concorporei et consanguinei Christi, kość z kości i krew z krwi Chrystusa (Catech. myst. 4), a według św. Augustyna (Enarr.

II. in ps. 30, sermo I, 4) „z oblubieńca (Chrystusa) i oblubienicy (Kościoła) staje się jedna osoba, z głowy i ciała jedna jednostka".

Nie są to tedy pozbawione treści słowa, lecz jest to jedna z podstawowych prawd, którą Kościół wyznaje od samego początku, że cokolwiek Chrystus uczynił na świecie i cierpiał, i cokolwiek teraz czyni we Mszy św., gdy się modli i ofiaruje Ojcu chwałę, dziękczynienie i zadośćuczynienie, że tego nie czyni w oderwaniu od nas, lecz jako głowa nasza, jako rzecznik całej ludzkości. To też winniśmy w tem wszystkie łączyć się z Nim, i jako cząstki i własność Jego dzielić z Nim uczucia, współdziałać z Nim, żyć z Nim, czynić z Nim zadość, modlić się z Nim. Boć ostatecznie, całe nasze życie — cała nasza pobożność, wartość wobec Boga czerpie tylko ze zjednoczenia z Chrystusem.

Tę wspólność życia wprowadzamy najbardziej w czyn w liturgji, w której wszak — zwłaszcza we Mszy św. — Chrystus jest właściwym liturgiem. Najbardziej przeto charakterystycznem znamieniem liturgji jest właśnie to jednoczenie się uczestników z Chrystusem. W liturgji wykonujemy też przedewszystkiem „królewskie kapłaństwo", które książę apostołów (w 2 Piotra 2, 9) przypisuje wszystkich chrześcijanom. W liturgji sprawdza się w szczególny sposób, to co pisze św. Paweł: „Żyję już nie ja, ale żyje we mnie Chrystus" (Gal 2, 20): liturgja jest świadomem uczestniczeniem w bosko-ludzkiem życiu Chrystusa, a więc najskuteczniejszym bodźcem do doskonałości.

Dzięki tej spólnocie życia z życiem Chrystusowem liturgja staje się też doskonałą szkołą ducha społecznego i zmysłu solidarności.

Już pod względem zewnętrznym, pod względem zasięgu, liturgja opasuje lśniącą wstęgą jedności ludy i narody tej ziemi, choć często dzielą je od siebie lądy i morza, i choć ludy te różnią się między sobą pod względem rasowym, językowym itd. Jakże wielka i wspaniała jest już sama myśl, że setki tysięcy kapłanów naszego Kościoła, rozciągniętego po całym świecie, dzień w dzień, a nawet godzina w godzinę, na całej kuli ziemskiej w imieniu wszystkiego chrześcijaństwa zanoszą do Boga modły i składają ofiarę w jednej i tej samej formie liturgicznej, mimo różnic obrzędowych i obrządkowych, które wobec tego, że

istota liturgji jest wszędzie tasama, wcale nie ważą na szali! Jestto zaiste potężny chór modlitewny, jedyna na świecie, nadnarodowa, wszechświatowa spólnota, w której w sposób wspaniały uwydatnia się najdumniejszy tytuł, jakim się szczyci nasz Kościół, iż jest Kościołem katolickim, powszechnym. Jakież jednak niezmierzone rozmiary przybiera to jedyne zjawisko, gdy teraz także świeccy katolicy, wnikają coraz głębiej w zrozumienie liturgji, jednoczą się w modlitwie i ofierze ze swymi kapłanami, tworzą z nimi jedną społeczność liturgiczną, i tym sposobem rozprzestrzeniają się w jedno wielkie liturgiczne królestwo Boże, które jest wszędzie, gdzie wschodzi słońce i kędy zapada.

Znacznie donioślejszą jest spólnota w e w n ę t r z n a, która wynika z liturgji, opartej na wspólności życia z Chrystusem. Chrystocentryczność liturgji staje się korzeniem i podstawą prawdziwie idealnego solidaryzmu, który obejmuje ludzkość całą. Jeżeli bowiem w liturgicznej służbie Bożej modlimy się i ofiarujemy nie jako jednostki, lecz jako członki jednego ciała, zjednoczone pod jedną głową, którą jest Chrystus, to świadomość ta musi zrodzić i zrozumienie potrzeby, żeby wszyscy ci, którzy tym sposobem są zjednoczeni z Chrystusem, poczywali się także do jedności między sobą. I niewątpliwie sprawa nie skończy się na zrozumieniu tej potrzeby, lecz zrozumienie to wywoła chęć i wolę doprowadzenia do tego, żebyśmy się kiedyś znowu — jak to było za lepszych czasów w dziejach Kościoła — uważali za należące do siebie części jednej wielkiej całości, za dzieci jednego Ojca i za braci Chrystusa, z którym właśnie liturgja jednoczy nas w serdeczną i świadomą spójnię.

Jules Romains ze stanowiska czysto socjalnego i politycznego rzucił hasło „unanimizmu" t. j. wyraził życzenie, żeby się w przyszłości jednostki spoiły z duszą swej grupy społecznej.

Ale ta dusza grupy społecznej, nastawionej w kierunku czysto doczesnym, jakoś nie chce się utworzyć, bo stoją temu na przeszkodzie rozbieżne, czysto ziemskie dążenia, na których ta dusza ma się opierać, i rozbieżność interesów materjalnych, politycznych i narodowościowych. Tu potrzeba myśli i sił wyższych, nie z tego świata, potrzeba świadomości jedności wobec Boga i w Bogu, tej świadomości, którą najskuteczniej budzi liturgja i wprowadza ją w czyn. Tym sposobem liturgja służy koniecznemu, coraz usilniej wysuwanemu pragnieniu naszej doby, po-

magając do rzucania pomostów nad przepaściami, które zieją między narodami i klasami społeczeństw.

Duch solidarności, którym owiana jest liturgja, przejawia się już we formie modlitw liturgicznych. Niema tam żadnej formy jednostkowej, lecz jest tylko „Oremus", za przykładem modlitwy Pańskiej, której nauczył nas On, „najpotężniejszy bogomódlca, jakiego znają dzieje tego świata". Liturgja to nie śpiew solowy w wielbieniu Boga, lecz zespół chórowy, liczący miljony głosów, a bosko-ludzkim dyrygentem tego chóru jest sam Chrystus Pan.

Także treść liturgji przepełniona jest duchem solidarności i zawiera pobudki solidarności. Przed duszą każdego uczestnika liturgji stoją zawsze one wielkie potrzeby i zadania, które dotyczą całej ludzkości, czyli to, co ostatecznie obchodzi wszystkich, szukających Boga, i wielkie światowe wydarzenia, przez które nam się stało zbawienie.

Dotyczy to zwłaszcza Mszy św., która jest „opus liturgicum", kat' exochen i stanowi właściwą akcję religijną Kościoła. Jak Zbawiciel swoją pierwszą ofiarę na krzyżu złożył za całą ludzkość, tak też za całą ludzkość ofiarowana jest każda Msza św., która wszak jest tylko ponowieniem onej ofiary krzyżowej i w której w sposób niewidzialny, ale prawdziwy odbywa się podwyższenie krzyża na Golgocie. Jak słońce, kiedy u nas zachodzi, wschodzi w innych częściach świata, tak też i Jezus Chrystus, to słońce dusz, we Mszy św.: na skrzydłach zorzy porannej rozpoczyna on swoją wędrówkę po kuli ziemskiej i chodzi po niej godzina za godziną, wiek za wiekiem. A z Nim ci wszyscy, którzy w duchu prawdziwie liturgicznym współofiarują we Mszy św. Oni także, złączeni w bezmiernie wielki chór modlących się, modlitwą i ofiarą swoją obejmują czas i przestrzeń i wszystkich ludzi i narody wszystkie.

Gdy się to wszystko dobrze rozważy, jakże szerokiem staje się serce ludzkie dzięki takiemu sposobowi modlitwy! Wówczas serce ludzkie staje się szerokie, jak serce samego Boga, który miłością i słodką opatrznością swoją obejmuje wszystko. A ze świadomości zjednoczenia ze wszystką bracią, z całym Kościołem, z Chystusem samym, jakaż radość i pełnia życia spływa do naszej modlitwy! W liturgji sprawdzają się w sposób najbardziej widoczny i wzruszający piękne słowa X. Karola Adama

(„Istota katolicyzmu [1]): „Katolik nigdy nie jest samotny". Kto się nad tem zastanowi, zrozumie łatwo, dlaczego liturgja pierwsze miejsce wśród swoich modlitw daje psalmom, pełnym poezji, i dlaczego modlitwa liturgiczna z żywiołową siłą dąży do tego, żeby sztukę muzyki św. wprządnąć w rydwan swej służby: oto dlatego, ponieważ w tej modlitwie żyje radość i wdzięczność, wesele i smutek ludzkości całej.

Jakaż siła i moc i jaka rękojmia wysłuchania leży nadto w liturgicznej modlitwie! Dzięki świadomemu włączeniu do liturgji nasza marna modlitwa doznaje wyniesienia ku niebu, nie tylko przez nieskończoną wartość, którą ta modlitwa otrzymuje ze zjednoczenia z Chrystusem, lecz także przez tego właśnie ducha solidarności, którym jest ożywiona, przez to, że nosi na sobie święty stygmat uczniostwa Jezusowego, piętno miłości. Słusznie pisze A. Hammenstede: „Są tacy pobożni chrześcijanie, którzy w duszy swojej urządzają sobie niejako małą kaplicę domową, aby w niej odprawiać jedno prywatne nabożeństwo po drugiem". Liturgja nie zna żadnego *sacro egoismo*, który jest zdrożny zarówno w modlitwie, jak i w polityce. Liturgja nie zna wiecznej jazdy na karuzeli dookoła swego marnego „ja"; a to kręcenie się dookoła siebie samego wkrada się bardzo łatwo do pobożności tych ludzi, których modlitwa jest nastawiona tylko indywidualistycznie; zapominają oni, że duch jest, który ożywie; zapominają oni też, że we wszystkiem potrzeba miłości braci, że trzeba mieć „serce" także dla wielkich interesów Pana Boga, i że nie wiele warta pobożność, jeżeli całe życie modlącego się nie jest odbiciem Chrystusa, jeżeli temu życiu brakuje ducha i usposobienia Chrystusowego.

Chociaż więc także indywidualne życie modlitwy jest potrzebne i konieczne, to musi ono jednak ustawicznie z modlitwy liturgicznej brać siłę, żeby się mogło utrzymać na wysokim poziomie i oczyszczać się z naleciałości przyziemnych, zwłaszcza zaś kierować swoje intencje ku celom wielkim, wytkniętym przez Boga. Przez liturgję modlący winien się uczyć, jak należy chcieć być tem, czem się rzeczywiście jest, czyli kroplą w morzu ludzkości, ku której to kropli Bóg wszechmogący właśnie dlatego skłania się pełen miłosierdzia, ponieważ kropelka ta staje przed tronem Bożym, jako cząstka tej ludzkości, której głową jest

[1]) Znakomita ta książka niebawem ukaże się także u nas. *(Red.)*.

Syn Boży. Chrześcijanin, uczestniczący w liturgji, modli się oczywiście także za siebie, ale nie oddzielony od drugich, lecz świętą solidarnością zjednoczony ze wszystkimi, skutkiem czego siłą miłości ściąga na siebie tem obfitsze strumienie łaski i błogosławieństwa.

To też właśnie do modlitwy w duchu miłości, czyli do modlitwy liturgicznej, należy w całej pełni odnieść słowa św. Jana Złotoustego: „Niema nic potężniejszego nad modlitwę, i nic się z nią porównać nie może".

Tak modlili się pierwsi chrześcijanie, dla których liturgja była wszystkiem. To też były to owe czasy, w których według świadectwa dziejów świat zdumiony tak się wyrażał o chrześcijanach: „Patrzcie, jak oni się miłują!". Były to czasy, o których napisano (Dz. Ap. 4, 32): „A mnóstwa wierzących było serce jedno i dusza jedna; ani żaden z nich to, co miał, swem nazywał... Żadnego między nimi nie było nędzarza, gdyż bogaci sprzedawali swoje majątki i przynosili zapłatę za ono, co sprzedali, i kładli u stóp Apostołów, i rozdawano każdemu, ile komu było potrzeba". Liturgja dla młodego Kościoła była doskonałą szkołą zmysłu i usposobienia społecznego. Liturgja powinna się także dzisiaj stać taką szkołą, i stanie się nią, jeżeli znowu zrozumiemy i wyzyskamy społeczne pierwiastki, tkwiące w liturgji. *(Dok. nast.).*

Ks. Dr. Pius Parsch.

AKCJA LITURGICZNA W AUSTRJI.

Referat wygłoszony przez kierownika czasopisma „Bibel und Liturgie" na I. Międzynarodowym Kongresie liturgicznym w Antwerpji w lipcu 1930 roku.
tłum. H. Lutostańska.

(Dokończenie).

II. METODA AKCJI LITURGICZNEJ W AUSTRJI.

Z tego pobieżnego szkicu ruchu liturgicznego wysnuć można w znacznej części metodę akcji liturgicznej w Austrji. Chcę jednak podkreślić jeszcze kilka punktów, by ukazała się w jaśniejszem świetle.

W krajach o ludności, mówiącej po niemiecku, istnieją dwa większe ogniska odrodzenia liturgicznego, a mianowicie w Maria-Laach i w Klosterneuburgu. Oba te środki, z których każdy odmienną roztacza działalność, nie wchodzą sobie bynajmniej w drogę. Pierwszy oddziałuje więcej na warstwy wykształcone i młodzież akademicką; drugi zajmuje się w szczególności prostym ludem. W Maria-Laach uzasadnia się odrodzenie liturgiczne ideowo i naukowo, natomiast w Klosterneuburgu kładzie się większy nacisk na zagadnienia praktyczne. Pierwsze z tych ognisk działa głównie przez możliwie najdoskonalsze zorganizowanie uroczystej liturgicznej służby Bożej, śpiewu gregorjańskiego, przez kursy i wykłady, jako też przez pielęgnowanie sztuki liturgicznej. Drugi ośrodek szuka praktycznych sposobów czynnego współudziału ludu w liturgicznem nabożeństwie.

Trzeba nam jeszcze przedłożyć metodę, używaną w Klosterneuburgu, a to ze względu na wpływ, jaki na wszystkie kraje niemieckie wywiera.

Zacznę od treściwego przeglądu. Otóż zakreślamy sobie dwa wielkie cele:

1. Zrozumienie liturgji,
2. Czynne uczestnictwo.

1. Przedewszystkiem musi lud nauczyć się znów rozumieć zapomnianą liturgję, przejąć się jej duchem i przejść od zbyt podmiotowego nabożeństwa do przedmiotowej pobożności społecznej dawnego Kościoła. W tym celu posłużyć mogą trojakie srodki:

a) tłumaczenie tekstów,

b) wyjaśnianie ducha liturgji i wprowadzanie w tego ducha słowem i pismem,

c) metoda poglądowa.

2. Nie zadawalamy się wszakże zrozumieniem liturgji, lecz chcemy nakłaniać lud do jaknajczynniejszego w niej współudziału, jak to było w zwyczaju w pierwszych czasach Kościoła, które były okresem jego rozkwitu. Zamierzamy to osiągnąć:

a) przez tworzenie gminy liturgicznej, w której staramy się o wspólność modlitwy, ofiary i życia,

b) przez zachęcanie do czynnego uczestnictwa w Najśw. ofierze, a mianowicie we Mszy św. recytowanej ze śpiewem naprzemian,

c) przez zapoznanie ludu z brewjarzem, szerzenie zwyczaju wspólnej modlitwy i śpiewu chórowego w języku krajowym,

d) przez nakłanianie do czynnego święcenia roku liturgicznego w kościele i rodzinie,

e) przez rozpowszechnianie liturgicznego nabożeństwa ludowego.

Należy jeszcze szczególnie to zaznaczyć, że nie dajemy pierwszeństwa żadnemu stanowi, lecz usiłujemy objąć wszystkie warstwy i każdy wiek, od dziecka do dorosłego człowieka, od robotnika do pana, od nieoświeconego prostaczka do akademika. Wobec tego, że mamy wszystkie warstwy narodu na względzie, a język niemiecki tak różni się od łaciny, zabiegamy o jaknajszersze zastosowanie w liturgji mowy krajowej. Osobliwszą uwagę poświęcamy liturgicznej pedagogice i metodyce; ze względów wychowawczych dopuszczamy na początek pewne odchylenia w uroczystem odprawianiu liturgji i powoli, stopniowo przyzwyczajamy lud do posługiwania się łaciną.

Na końcu dodam kilka uwag odnośnie do poszczególnych punktów:

Teksty tłumaczone: Stoimy na stanowisku, że musimy podać ludowi tanie i zrozumiale tłumaczone teksty liturgicznych uroczystości i nabożeństw. Człowiek dzisiejszy chce rozumieć to, w czem ma brać udział. W kinie, na koncercie, czy w teatrze żąda programu i tekstu. Podobnie i w kościele, a stąd wypływa konieczność apostolstwa prasy.

Rozpowszechniajmy więc teksty Mszy niedzielnych i świątecznych, teksty dotyczące udzielania sakramentów, sakramentaljów, błogosławieństw i święceń, jak również teksty brewjarzowe na poszczególne święta: w tym roku rozeszło się 50.000 egzemplarzy tekstów wielkotygodniowych obrzędów i jutrzni żałobnych. Niestety znaczna część duchowieństwa trzyma się dotychczas zdala od ruchu liturgicznego, skutkiem czego apostolstwo pióra nie dało jeszcze oczekiwanych wyników. Celem liturgicznego apostolstwa w Klosterneuburgu jest rozszerzanie wśród ludu wszystkich potrzebnych ksiąg liturgicznych w przystępnem tłumaczeniu i po bardzo niskiej cenie. Chcemy taniego mszału, brewjarza i rytuału, taniej biblji Starego i Nowego Zakonu. Pragnęlibyśmy większego poparcia ze strony zwierzchności kościelnej.

Objaśnianie liturgji i wprowadzanie w jej ducha. Jest to właściwością narodu niemieckiego, że stara się zgłębić dane zagadnienia. Inne narody zwracają uwagę na obrzędy, na doskonałe ich wykonanie; inne znów na historję i archeologję; my przywiązujemy większą wagę do ducha i znaczenia liturgji. Mamy dwa dzieła odzwierciadlające niemiecki sposób wyjaśniania liturgji: „Die betende Kirche", wydawnictwo opactwa w Maria-Laach i mój Kalendarz liturgiczny: „Das Jahr des Heiles". Wymieniam razem te dzieła, bo wyznaję z wdzięcznością, że jestem uczniem Maria-Laach. Zdaje mi się, że można powiedzieć, iż dwa te dzieła określiły pojęcie liturgji w niemieckich krajach.

Rzeczą trudniejszą jest wprowadzenie szerokich rzesz w idee i ducha liturgji, tem więcej, że lud nasz niemiecki skłania się mocno ku subjektywizmowi i indywidualizmowi. Pobożność liturgiczna nie zasadza się bowiem na posługiwaniu się liturgicznemi formułami i tekstami, na wykonywaniu ściśle określonych obrzędów, ale na duchu pierwotnego Kościoła, na objektywnem i społecznem nastawieniu. Chcemy jednak rozwiązać i to niełatwe zadanie i w tym celu wydajemy tygodnik „Lebe mit der Kirche". Każdy jego numer zawiera tekst mszy niedzielnej i wprowadzenie w litugję, oraz czytania biblijne; tego roku dodaliśmy jeszcze objaśnienia Mszy św. i naukę łaciny. Spodziewamy się, że z biegiem czasu powiększymy dotychczasowy nakład, obejmujący 40.000 egzemplarzy.

Poglądowe środki pomocnicze. Dotychczas zwracano niedostateczną uwagę na używanie liturgicznych środków pomocniczych przy nauczaniu dzieci i ludu. Przejąwszy z Belgji metodę poglądową, zrobiliśmy już u nas początek. Rozpowszechniamy tedy obrazy, tablice, fotografje, głośniki, oraz liturgiczną zabawę dziecięcą. Powtarzam, iż nauczyliśmy się tego w Belgji i we Francji.

W gminie liturgicznej staramy się o czynne uczestnictwo ludu. Dwie są w naszem kraju drogi do wprowadzenia go w ducha liturgji: pierwsza to ogarnięcie całej parafji; druga to zebranie grona ludzi w jednem mieście czy parafji i liturgiczne ich kształcenie.

Używamy obu tych sposobów: pierwszego o wiele rzadziej, gdyż brak jeszcze u nas proboszczów o całkowicie liturgicznem nastawieniu.

Byłoby to naturalnie naszem celem, iżby duchowieństwo spełniało czynności duszpasterskie w duchu liturgji, a parafja stała się wielką rodziną liturgiczną, złączoną wspólnością ofiary, modlitwy i życia. Nieliczne są jednak w Austrji parafje, któreby do tego dążyły. Sprawa odrodzenia liturgicznego może się tylko zwolna naprzód posuwać wobec tego, że większość katolików nie chce porzucić subjektywnej pobożności. I w tych parafjach potrzeba pomocniczego zrzeszenia liturgicznego, któreby oddało się do rozporządzenia proboszcza w jego liturgicznych zamierzeniach i kroczyło na przedzie, podczas gdy mnoga rzesza ludu z trudnością się porusza.

Stowarzyszenie takie otrzymuje specjalne pouczenie liturgiczne, zakłada szkołę śpiewu, krzewi liturgiczną służbę Bożą i oddaje konieczne posługi. W tych parafjach pomagają też pasterzowi dzieci w jego liturgicznej działalności. Tam jednak, gdzie duchowieństwo parafjalne nie ma liturgicznej orjentacji, użyć trzeba innej drogi, a mianowicie utworzyć gminę liturgiczną. Ta ostatnia ma jasne i ciemne strony. Do pierwszych należy to, że jako odosobniona grupa może konsekwentnie cel swój osiągnąć, bez względu na tych, którzy zdala od liturgji stoją. Może stać się naprawdę rodziną Bożą na wzór pierwotnego Kościoła. Stroną ciemną jest niebezpieczeństwo odosobnienia. Członkowie są zbyt skłonni do uważania się za „wybrane jednostki"; zbyt łatwo tworzy się ecclesia in ecclesia. Żarliwość apostolska zdoła jednak to niebezpieczeństwo zażegnać, jeśli członkowie czują, że są zaczynem gminy parafjalnej. Mamy już w Austrji takie gorliwe gminy liturgiczne. Gmina w Klosterneuburgu istnieje już od lat dziesięciu i jest wzorem dla innych, a zarazem szkołą liturgicznej praktyki. Liczba członków dochodzi do 150; znajdują się tam ludzie z wszystkich warstw i stanów, dziatwa i młodzież, panie i panny, oraz niezbyt wielka ilość mężczyzn. Brak mi czasu na dokładniejsze zobrazowanie życia naszej rodziny liturgicznej. Wspomnę tylko pobieżnie, że mamy kaplicę, otoczoną ogrodami i placami zabaw; salę wykładową, która jest zarazem miejscem agap i rozrywek. Często zgromadzamy się na liturgiczne pouczenia, wieczory biblijne, godziny śpiewu, lekcje łaciny, zajęcie się dziećmi: w lecie zbieramy się codzień wieczorem. Posiadamy liturgiczną gospodę dla gości i szkołę kościelnego śpiewu dla chłopców i niewiast. Codzień mamy Mszę śpiewaną wraz z homilją. Święcimy wszystkie okresy

i uroczystości roku kościelnego, Quadragesimę obchodzimy codzienną procesją i nabożeństwem stacyjnem (statio). Nabożeństwo niedzielne odprawia się u nas szczególnie uroczyście. Ołtarz w kaplicy zwrócony jest versus populum, crux gemmata wisi pod łukiem triumfalnym. Nabożeństwo zaczyna się laudesami, częścią śpiewanemi, częścią odmawianemi, poczem czyta się martyrologjum i dyptychy (rocznice chrztu, dni imienin i śmierci naszych członków). Msza św. odprawia się przy możliwie czynnym współudziale omnium circumstantium, non circumgenuflectentium, wedle wzoru dawnego Kościoła. Kapłan czyta Mszę, a lud śpiewa w języku krajowem; ordinarium śpiewa się często po gregorjańsku. Celem tej Mszy jest jaknajczynniejsze uczestnictwo w duchu Kościoła.

Przywołujemy do życia cztery dawne procesje; śpiewy zmienne (Introit, Graduał, Offertorium, Communio), wykonujemy w pełnym tekście w ciągu procesyj. Podczas Introitu idzie kapłan uroczyście przez kościół ze szkołą chłopców, ministrantami i akolitami, których bywa nieraz 20; na ewangelję zmierza pochód do ambony, śpiewając Alleluja; mamy też procesję wiernych z darami w naturze, które rozdziela się potem między ubogich. Wśród śpiewu rozszerzonego Communio podchodzą wierni do Stołu św. — Introit i Communio śpiewa się w ten sposób, że szkoła śpiewa jeden wiersz psalmu, a lud powtarza za każdym razem antyfonę. Mamy śpiewy na wszystkie niedziele i święta, częściowo też na dni powszednie. Co się tyczy pozwolenia na te śpiewy, to opierając się na zwyczaju zachowywanym w naszych krajach, wykonujemy podczas Mszy czytanej pieśni kościelne w narodowym języku, posługując się dokładnie przetłumaczonemi tekstami liturgicznemi. Wolno mi chyba powiedzieć, że nasze wspólne czynne uczestnictwo niewiele odbiega od praktyki pierwotnego Kościoła. Wytkną nam może, że nie nakłaniamy naszej szkoły do łacińskiego chorału; odpowiem na to, że ordinarium śpiewamy pilnie po łacinie, a tylko proprium w krajowej mowie; w obecnem stadjum chodzi nam bowiem bardziej o czynny udział ludu i zrozumienie treści, niż o doskonałą liturgiczną służbę Bożą.

Po każdej Mszy niedzielnej miewamy agapę t. j. wspólne śniadanie, przyczem śpiewamy części z Mandatum: „Gdzie jest miłość Boga i bliźniego, tam Bóg jest".

Piękny widok przedstawia gmina, rozmieszczona według stanów: u góry mężczyźni, przy dużym stole bocznym dzieci, przy drugim niewiasty, niżej panny przy małym stole; częstokroć zbiera się do 1.000 osób. Po spożytym posiłku dzieci bawią się, a starsi rozmawiają. W niedzielę idziemy do ogrodu na rozrywkę i zabawy... W tem wszystkiem widzimy liturgję; nie mówimy o niej wiele, lecz przeżywamy ją. Wieczorem odmawiamy i śpiewamy kompletę. Co się tyczy brewjarza, to pragniemy uczynić zeń modlitewnik całego Kościoła. Wierni winniby odmawiać przynajmniej część godzin kanonicznych, a mianowicie modlitwy ranne i wieczorne. Są już w gronie naszem osoby śweckie, odmawiające codzień jeśli nie całe nabożeństwo brewjarzowe danego dnia, to znaczną część tegoż. Pożądanem byłoby dla laików ułożenie czegoś w rodzaju małego (lecz nie marjańskiego) oficjum, opatrzonego aprobatą władzy duchownej, tak by wierni mogli brać udział w modlitwie Kościoła. W wielkie święta odmawiamy wspólnie jutrznię, chwałośpiewy (Laudes), nieszpory; niektóre części śpiewamy, a to wszystko w krajowym języku. Dając mu tak szerokie miejsce w służbie Bożej, kierujemy się przedewszystkiem względami wychowawczemi. Lud oddalony dotychczas tak bardzo od swego kultu, musi go wpierw zrozumieć w rodzinnej mowie.

Czcigodni nasi współbracia z krajów romańskich zdołają zaledwie pojąć, jak ciężko przyswoić ludowi liturgję w martwym obcym języku i jak bardzo utrudnia to czynny w nabożeństwie współudział. Rozumie się samo przez się, ze chcemy być posłusznemi dziećmi Stolicy Apost. i poddajemy się jej wskazówkom. Niemniej jako kierownik odrodzenia liturgicznego w Austrji wyrażam po dziesięcioletniem doświadczeniu przekonanie, że dla rozwoju życia liturgicznego wśród niemieckiego narodu należałoby życzyć, by uwzględniano bardziej język krajowy.

Streszczając moje wywody, stwierdzić mogę z radością, że ruch liturgiczny w Austrji czyni postępy tak wpośród kleru, zwłaszcza młodszego, jak między ludem i w łonie inteligencji świeckiej. Głównie zależy nam — rzecz jasna — na duchowieństwie; z chwilą pozyskania go dla naszej sprawy, można będzie z łatwością wychować lud liturgicznie. Ruch liturgiczny postępuje w Austrji powolnym, lecz pewnym krokiem.

X. Adam Bogdanowicz (Horodenka).

NOWSZE TEORJE O ISTOCIE OFIARY WE MSZY ŚW.

2. *Krytyka teorji O. de la Taille'a.*

Przystępując do drugiej części mego zadania, zaznaczam na wstępie, że jest ona niezależna od pierwszej. Moja krytyka O. de la Taille'a może być niewystarczająca, lecz to nie będzie w niczem osłabiało argumentów użytych w obronie teorji sakramentalnej przeciw zarzutom O. Morawskiego. — Dowodziłoby tylko, że pisząc na prowincji, bez możności korzystania ze środków naukowych, nie mogłem przedmiotu dostatecznie pogłębić czy wyczerpać.

Zanim się zajmę pismami O. de la Taille'a, zatrzymam się na chwilę przy referacie O. Morawskiego (str. 29-33 artykułu). Z zadowoleniem notuję wyznanie autora, odnośnie do tekstów tradycji, cytowanych przez O. de la Taille'a: „niekiedy odnosi się wrażenie, że oświetlanie ich niekoniecznie wyłącza inną interpretację". Pod tym względem zapatrywania nasze się schodzą. Ale zaraz się rozchodzimy: „Kajetan nie jest świadkiem de la Taille'a ale teorji sakramentalnej, jak to wykazuje Mennessier O. P. w *Bull Thom.* 1928 (238-241). W dalszym tekście „Tezy i dowodu" (str. 30) uderzyły mnie następujące szczegóły: ad „1" 1) Sylogizm zawiera z naszego punktu widzenia petitio principii, bo autor w nim twierdzi, że „niepodobna wykazać w Eucharystji żadnego rzeczywistego spełnienia ofiary (immolatio)". — Wedle teorji sakramentalnej tkwi w Eucharystji rzeczywiście choć sakramentalnie Męka Pańska. To też dla nas argument ten nie posiada żadnej siły dowodowej. Następnie dlaczego świadectwa Ojców, że „ przy wieczerzy Chrystus ofiarował swą Mękę", że „my we Mszy św. ofiarujemy Mękę Pańską" mają przemawiać za teorją O. de la Taille'a? Wszak można to znaleźć w każdym katechiźmie (nietylko św. Piotra Kanizjusza), dalekim od teologicznych kontrowersji; — a równie dobrze te teksty dadzą się wcielić do teorji sakramentalnej. 2) Nikt nie przeczy, że jest tylko jedna ofiara Nowego Przymierza, — a stwierdzenie tej prawdy w niczem nie przesądza o prawdziwości żadnej teorji. 3) Tradycją zajmę się

poniżej. 4) Jeszcze lepiej się realizuje w teorji sakramentalnej niż O. de la Taille'a...

Na stronie 31 autor używa argumentu, który się przeciw niemu obróci: ciągłość motywu pasyjnego w wypadkach historycznych, począwszy od wieczerzy tłumaczy doskonale dlaczego Tradycja, mówiąc o wieczerzy, nazywa ją „początkiem męki", bez potrzeby wyjaśniania jej teorją O. de la Taille'a. Zaraz potem zdarza się autorowi lapsus calami, bo pisze, że „pewna grupa biskupów nie była za definicją ofiary mszalnej". Jest to niezgodne ze źródłami, które mówią o wahaniu Ojców Soboru odnośnie do określenia obejmującego wieczerzę pańską (M. F. 113, Alonso S. J. 140) [17]. Dekret soborowy zaś cudownie wprost się pokrywa z teorją sakramentalną (por. Ruch. Teol. 1930. Nr. 3.), więc argumentem decydującym na korzyść O. de la Taille być nie może. Wreszcie tekst z katechizmu św. Kanizego mimo wszystko nie może się równać z autorytetem katechizmu rzymskiego, który za teorją O. de la T. nie przemawia.

Ad „2" (Przyjmuję w całości wywody autora, ale choć one są konieczne dla teorji O. de la T., nie zawierają żadnego argumentu, któryby wprost i bezpośrednio za nią przemawiał. Stan Chrystusa jako hostji niebieskiej może iść w parze z każdą teorją eucharystycznej doktryny).

Ad „3" 1) (str. 32). I znów dla zwolenników teorji sakramentalnej dowodu tu niema. Prawda, że czynimy we Mszy św. to samo, co Chrystus w wieczerniku, ale o to właśnie idzie, co też Chrystus w wieczerniku spełnił: czy to co twierdzi O. de la Taille, czy to, co my twierdzimy. Cytat z 1 Kor. 11 [26] (str. 33) równie dobrze i lepiej się stosuje do naszej teorji jak i do teorji przeciwnej. Argument następny (do Żydów 13 [10]), jak się okaże, będzie mi bronią przeciw O. de la Taille, o czem niżej. 2) Gdy Ojcowie mówią, że Msza św. „jest ofiarą Męki Pańskiej", to witamy z radością ich świadectwo na poparcie naszej tezy sakramentalnej. Czy zaś „hostja niebieska" reduplicative ut sic (jako niebieska) należy do istoty Mszy św. tego ani Ojcowie nie twierdzą, ani O. de la T., nie wykazał. (M. F. 142-146; 265-280).

---

[17]) M. F. — de la Taille, „*Mysterium Fidei*", Parisiis [2], 1924; Alonso, *El sacrificio Eucaristico de la última cena del Senor segun el concilio Tridentino*, Madrid 1930.

Na zakończenie proszę czytelnika zestawić, proponowaną przez autora konkluzję, że immolacja hostji (w ofierze naszych Mszy św.) jest habitualna, oblacja jej przez Chrystusa wirtualna, a tylko nasza własna czynność liturgiczna (oblatio ecclesiastica) jest aktualną; — najpierw z dekretem trydenckim „*in divino hoc sacrificio idem ille Christus continetur et incruente immolatur*“ (aktualnie!) „*una enim eademque est hostia, idem nunc* (aktualnie!) *offerens sacerdotum ministerio qui se ipsum tunc in cruce obtulit sola offerendi ratione diversa*“ (cap. II. sess. XXII.) — a następnie porównać z przytoczonemi tekstami soborowemi teorję sakramentalną, w której immolacja jest aktualną, choć przeszłą, bo sakramentalnem uobecnieniem męki Pańskiej; gdzie oblacja przez Chrystusa jest też aktualną, bo Chrystus jest tu znów obecny sakramentalnie w kapłanie sprawującym ofiarę przez charakter sakramentalny, który Chrystusa w nim mistycznie uobecnia (por. Durst O. S. B. w *Xenia Thomistica II*, 541 nn, a jeszcze lepiej Vonier „*The Key*“ 230 nn.). Po tem zestawieniu niech czytelnik sam wybiera.

Przystępuję do najtrudniejszej części mego zadania: krytyki teorji O. de la Taille'a. — Podzielę ją na dwie części: I. Krytyka teorji, jako takiej, II. Krytyka argumentów O. de la Taille'a.

I. Krytyka teorji. Przez teorję O. de la T. rozumiem jego tezę o wzajemnej relacji ofiary wieczernikowej do ofiary krzyżowej i Mszy św. do obu, nie zaś całą przebogatą treść uczonego dzieła „*Mysterium fidei*“. O tej teorji twierdzę, a) że jest niepotrzebną dla racji zewnętrznych; b) dla racji wewnętrznych.

Ponieważ zaś w każdej kontrowersji de la Taille się skarży, że nie jest zrozumiany (Tak z Mc. Nabb'em O. P., Swaby'm O. P., Brosman'em, Ryan'em, Barrois O. P., Amiable O. P., Lepin'em etc.) [18]), więc na wstępie oddam jego tezę własnemi słowami autora: „There is no sacerdotal and sacrificial oblation, there is no sacrificial or sacerdotal oblation properly so called on the Cross except as an extension of what has gone before at the

[18]) Nie wyliczam wszystkich artykułów w czasopismach amerykańskich, angielskich i irlandzkich, francuskich i włoskich, jedynie dlatego, że wątpię czy na tem miejscu byłoby to celowe.

Supper" (The last Supper 28) [19]). To też zapytuje autor: „quo actu externo Christus respectu suae passionis egerit sacerdotem, quo ritu litaverit, quid peregerit ipse sacrificale, unde existeret hostia" *(Mystrium Fidei 29)* i odpowiada sobie: „Christum in coena sacerdotaliter obtulisse suum corpus ad cruentam passionis immolationem" (eluc. III. M. F. 32) tak, że „consistit Christi sacrificium complexive in coena et in morte", „seu partes esse coenam et passionem unius sacrificii" (56-7) o czem pisze szerzej na str. 101-111 swego dzieła. Otóż na to odpowiadam: nego suppositum. — Nie przyjmuję założenia i twierdzę, że śmierć Chrystusa na krzyżu sama przez się, bez żadnego rytu ofiarnego, była jednoznacznie i oczywiście ofiarą rytualną i liturgiczną. Cóż to bowiem znaczy ryt czy liturgja? Ryt to określony prawem Bożym sposób spełniania aktów zewnętrznych religji (kultu), a liturgja to publiczne oddawanie czci Bogu przez pełnienie rytów — (określenia Amiable'a, *Rev. Sc. phil. théol.* 1928, 248), których de la T. w swej odpowiedzi nie kwestjonował *(Greg.* 1928, 239 nn.). Może więc być z punktu widzenia religji objawionej: a) ofiara nie-rytualna i nie-symboliczna (córki Jephtego) [20]), b) nierytualna a symboliczna (Saula), c) rytualna i symboliczna (Chrystus na krzyżu), d) rytualna i sakramentalna (wieczerza i Msza św.). Z tego wyliczenia widać odrazu, że ofiara nie musi być symboliczną, a mianowicie, gdy nie wskazuje na inną, dalszą, doskonalszą ofiarę, jak to miało miejsce w St. Zakonie; że może być rytualną ofiara niesymboliczna, t. zn., że wolą Bożą może być określona pewna ofiara doskonała, ziszczenie poprzednich symboli, jak to miało miejsce w ofierze krzyżowej zapowiedzianej przez proroków, od Boga odwiecznie określonej i postanowionej i wedle Bożego dekretu ziszczonej i spełnionej na krzyżu, a więc doskonale rytualnej; — że na dalszy symbol niema tu już miejsca. — Gdy Chrystus w ogrodzie oliwnym wyrzekł słowa: „jakoż więc spełnią się pisma, że się tak ma stać"? (Mt. 26 [54]), najlepiej Sam wskazał

[19]) Philadelphia 1924. „Na Krzyżu niema kapłańskiego i rytualnego ofiarowania, niema ofiarowania rytualnego czyli kapłańskiego w ścisłem słowa znaczeniu, chyba tylko jako dalszy ciąg tego, co miało miejsce w ostatniej wieczerzy".

[20]) Ostatnio Desnoyers oświadcza się za rzeczywistą ofiarą nieszczęsnej, por. *Hist. du peuple hébreux*, Paris, 1922, 182. Zob. także Schulz, *Buch der Richter*, Bonn, 1926, 70-71.

na rytualny charakter swej śmierci krzyżowej (por. Jan 19 [28]) — a wystarczy wspomnieć psalm 21 i Izajasza r. 53, aby wykazać, że istotnie ofiara Pańska była przez Boga określoną, a więc rytualną. To też nie potrzeba jej było uprzedniego symbolicznego ofiarowania i teorja O. de la Taille okazuje się zbędną dla tej racji zewnętrznej. Istnieje druga racja wewnętrzna: wedle samego de la Taille'a. Tu znów posłużę się jego własnemi słowami: „Si corpus hostiae esset ipsum Dei altare et hostia esset ipse sacerdos, tunc in hoc consistet oblatio (nie: immolatio!) quod sacerdos proprium corpus effuso suo sanguine ipse cruentet" *(Mysterium Fidei, 11)* skoro więc „Christo competit dignitas altaris aeterna" (eluc XIII, M. F. 152), zatem „accedens ad sui corporis passionem sanguine et aqua rigavit corpus vulneratum, altare passionis" *(Mysterium Fidei, 156)* — czyli że na krzyżu spełniła się oblacja męki Pańskiej wedle słów samego O. de la Teille'a. Pocóż więc doszukiwać się tej oblacji gdzieindziej!? [21]).

Ale ta teorja O. de la Taille'a nietylko jest zbędną, jest jeszcze niemożliwą. Wiadomo bowiem, że Msza św. o tyle jest ofiarą o ile jest ofiarą Chrystusa, naszą zaś jest participative [22]), przez udział nasz w kapłaństwie i ofierze Chrystusa. Cała zaś rzeczywistość Chrystusowa dzieli się wyczerpująco na 3 sposoby istnienia: stan pielgrzyma (status viatoris) w historycznej egzystencji Zbawcy od Zwiastowania do Zmartwychwstania wyłącznie; stan uwielbiony od Zmartwychwstania do teraz i na wieki w niebie; stan sakramentalny od ustanowienia Sakramentów aż do końca czasów, czy w Eucharystji czy w innych sakramentach czy w całokształtcie liturgji. Pierwszym dwom stanom to jest wspólne, że w nich Chrystus występuje w postaci własnej — in specie propria. Trze-

[21]) O ileż trafniej znaczenie Wieczerzy Pańskiej oddaje Séguier, S. J., (l. c.) la Messe et la Cène ne sont des sacrifices que parcequ'elles contiennent sacramentellement et expriment rituellement l'unique sacrifice du Calvaire, parce qu'elles sont dans un autre temps et dans un autre lieu l'unique sacrifice du Calvaire sous un rite qui le signifie".

[22]) Por. Anger, La doctrine du Corps mystique, Paris 1929, 272 nn. Grabmann, Lehre des hl. Thomas von der Kirche, Regensburg 1903, 279. Vetter, Der hl. Augustinus und das Geheimuis des Leibes Christi, Mainz 1929, 168 nn. K. Adam, Eucharistielehre des hl. Augustinus, Paderborn 1908, 153.

ciemu zaś to jest właściwe, że w nim Chrystus występuje pod postacią obcą, przybraną — specie aliena. Jeżeli więc ofiara Mszy św. zawiera ofiarę Chrystusową to może się to dziać trojako: albo jako akt Chrystusa historycznego — albo jako akt Chrystusa uwielbionego (przez to przeciwstawienie nie odmawiamy Chrystusowi uwielbionemu rzeczywistości dziejowej) — albo wreszcie jako sakrament.

A najpierw nie jest funkcją Chrystusa uwielbionego — racje podaje sam O. Morawski (*Myst. Christi,* II, nr. 1, str. 26) w krytyce Thalhofera, idąc za Prat'em (*Théologie de S. Paul),* a dodać można i Graf'em (*Hebräerbrief,* Freiburg 1918, 193), a także i O. de la T., a) brak podstawy pozytywnej w Objawieniu; b) nowość takiej ofiary i różność jej w porównaniu z ofiarą krzyżową.

Następnie ofiara Mszy św. nie może należeć do sfery historycznej rzeczywistości Chrystusa, bo Chrystus we Mszy św. nie występuje w postaci własnej — in specie propria, ale przybranej — in specie aliena. Gdyby tak było, każda Msza św. z osobna byłaby nowym faktem dziejowym w życiu Chrystusa, a więc za każdym razem nową ofiarą, różną od poprzedniej, a więc też i od ofiary krzyża. Pozostaje zatem konkluzja: Msza św. należy do dziedziny rzeczywistości sakramentalnej. Sakrament zaś w odniesieniu do rzeczywistości nadprzyrodzonej, jaką zawiera, jest ze swej natury jej znakiem skutecznym [23]), a nie tą rzeczywistością samą — i to rzeczywistości potrójnej: a) przeszłej — Męki Pańskiej, jako swej przyczyny sprawczej; b) obecnej — łaski, swej przyczyny formalnej; c) przyszłej — chwały, swej przyczyny celowej (S. th. III, 60, 3 c.). A każdą z nich sprawia w sposób jej właściwy: więc chwałę sprawia ale nie bezpośrednio, odrazu, na miejscu, jeno jako przyszłą, na przyszłość; łaskę zaś sprawia bezpośrednio, natychmiast jako obecną na teraz; Mękę Pańską też sprawia, ale nie nową i świeżą, tylko jako przeszłą, ją wywołuje, wskrzesza czyli uobecnia minioną, dawną Mękę Pańską. Pomijając sakramentalne od-

[23]) Instrumentem; cała argumentacja opiera się na nauce św. Tomasza o naturze sakramentu; ktoby jej nie uznawał, mógłby obalić tę argumentację, ale musiałby dać inną teorję sakramentu, różną od św. Tomasza; por. Casel VIII, 178-200; Vonier passim.

tworzenie rzeczywistości przyszłej i obecnej, którą sakrament oznacza i sprawia, zatrzymujemy się tu przy oznaczeniu i sprawieniu rzeczywistości przeszłej. Gdyby tej rzeczywistości poza znakiem sakramentalnym wcale nie było, to sakrament w odniesieniu do niej byłby tylko pustym symbolem, a nie znakiem skutecznym, bo nie miałby co sprawiać. Skoro więc w myśl teorji de la Taille'a, Msza św. ma być samem tylko ofiarowaniem daru ofiarnego, wyniszczonego na krzyżu, i jako taka jest powtórzeniem, repliką ofiary wieczernikowej, to gdzież jest — pytamy — w dziejach historyczny, naturalny odpowiednik tego sakramentalnego aktu? Bo, albo się na to odpowie, że jest nią właśnie ofiara wieczernikowa, i tem samem odmówi się tej ostatniej charakteru sakramentu, co jest niezgodne zupełnie i z Tradycją i z naturą rzeczy, albo też zachowując charakter sakramentalny ofiary wieczernikowej, dochodzi się do nowej sprzeczności, że dwa akty sakramentalne są jeden dla drugiego podłożem historycznem i substratem faktycznym. Tak mówiąc, nikt nie przeczy, że ofiara w wieczerniku była faktem historycznym, tylko się stwierdza, że ta ofiara nie była naturalną, in specie propria (Chrystus nie napełnił kielicha z otwartych swoich żył, tryskającą z nich ciepłą krwią), ale że była in specie aliena (pod obcą, przybraną postacią chleba i wina), a więc sakramentalną. I tu się ujawnia cała słabość teorji O. de la Taille'a: symbol jeden jest odpowiednikiem symbolu drugiego, tymczasem z natury rzeczy każdy z nich domaga się faktu realnego, jako swego korrelatu. Ale czy niema na to odpowiedzi; wszak dla każdego z nich (Mszy św. czy ofiary wieczernikowej) odpowiednikiem rzeczywistym jest ofiara krzyżowa? Tak oczywiście! i z tem rozwiązaniem znachodzimy się na gruncie teorji sakramentalnej, którą tak formułuje najznakomitszy współczesny komentator św. Tomasza O. Pègues O. P.: „We Mszy św. cała racja ofiary czy immolacji Chrystusa polega na tem, że akt, który się w niej dokonuje odtwarza (reproduit par mode de sacrement) sakramentalnie immolację czy ofiarę Chrystusa na krzyżu" *(Comment. littéral de la Somme,* tome XVIII, 415-16, Paris 1928). Ale składać w jedną całość, jak tego chce O. de la Taille, sakrament i fakt historyczny (ofiarę wieczernika i ofiarę Krzyża), to niepodobieństwo metafizyczne, jak to wynika z natury samej sakramentu, który w sobie zawiera i mieści fakt historyczny, a nie określa i determinuje. Gdyby to

czynił, samby się stawał ogniwem historycznego procesu i tem samem przestawałby być sakramentem. Dlatego teorja O. de la Taille'a jest nietylko niepotrzebna, ale wręcz niemożliwa do przyjęcia.

Krytyka argumentów O. de la Taille'a. Dowód z Pisma św. (*„Mysterium Fidei“*, 33-39) autor sobie ułatwił stwierdzając w assertum I, to właśnie, co należało udowodnić: „habetur (in coena) mactatio mere repraesentativa" (co u de la Taille = figurativa), na dowód czego pisze: „at patet ipso tempore quo Christus loquitur nullam peragi occisionem". Oczywiście, że gdy Chrystus wypowiada słowa konsekracji, nie kona in specie propria, naturalnie, historycznie jak to było na krzyżu, ale czy nie umiera in specie aliena, in sacramento, in mysterio zostaje kwestją otwartą, a to właśnie należało udowodnić. Po tej petitio principii dowód rozwija się dalej i znów w assertum IV pojawa się cały szereg pewników bez dowodu twierdzeń, które właśnie udowodnić należało. Możemy więc na to odpowiedzieć: „gratis asseritur, gratis negatur". Ale jeśli zajrzymy my sami do egzegetów, to znajdziemy u Belsera (Gesch. d. Leidens 1913, 204) interpretację pokrywającą się z teorją sakramentalną; podobnie też i u Pölzl-Innitzer'a (Leidens-und Verklärungsgesch, 1925, 92 nn.), który pisze: „Wie Christus beim Abendmahle ein wahres Opfer darbrachte, das eine Vorausnahme des Kreuzesopfers war, so ist die Eucharistie eine wahre und eigentliche Opferhandlung, durch die das Kreuzesopfer wirklich vergegenwärfigt wird" (24. S. 100). Następuje dowód z tradycji (M. F. str. 39 nn.). O dowodach ubocznych (testimonia indirecta) można ogólnie powiedzieć, że nie zawierają ani jednego tekstu, któryby nie był równie i lepiej zrozumiały w teorji sakramentalnej; n. p. wyrażenia o wieczerzy Pańskiej „Sakrament ofiary" (40) albo „wieczerzę swą dał, mękę swą dał" (41). A dlaczego zwrot o odpuszczeniu win przez wieczerzę Pańską ma czegokolwiek dowodzić? Wszak wedle Tridentinum jest to skutek każdej Mszy św. tem łatwiejszy do pojęcia, jeśli się we wieczerzy i Mszy św. widzi uobecnienie Męki Zbawczej. Słowa hymnu (42) „per hoc mysterium a morte redemisti nos" (o wieczerzy) dowodzą, że dla autora mysterium oznaczało ubecnienie ofiary krzyżowej. Tekst św. Grzegorza z Nyssy oznacza coś wręcz przeciwnego od teorji de la Taille'a, bo o wieczerzy

pisze: „tunc comestibile esse corpus suum dare ostendit eo quod iam perfecta esset sacrificatio agni" (por. Casel VIII, 196) a więc w myśl teorji sakramentalnej. Jeżeli zaś jakiś autor mówi o wieczerzy jako o początku ofiary Chrystusowej (44), to nie ma to żadnego dogmatycznego znaczenia tylko historyczne (liczenie 3 dni do Zmartwychwstania), jak to potwierdza wschodni zwyczaj postu we środę, jako w dzień zdrady Judaszowej, a więc I. etapu Męki (Belser d. c. 141). Tekstami Alberta W. i Joannis Mauburni nie będę się zajmował, bo ostatni nic nie mówi, a poprzedni może być pominięty jako świadek tradycji późny, tu odosobniony, nawet gdyby jego słowa przemawiały za teorją przeciwną, czego nie przyznaję, ale i zaprzeczyć nie mogę, nie mogąc stwierdzić z kontekstu, co mają znaczyć (wiadomo jednakże, że w średniowieczu Mękę Pańską nazywano „sakramentem" niezależnie od wieczerzy). Zajmę się zato następnemi. Słowa Bedy (133-4) zawierają résumé historyczne wypadków: ofiara wieczernika, ofiara krzyża, chwała zmartwychwstania składają się na całość dzieła odkupienia, przyczem niema żadnej pewności, że słowa o ofierze ciała i krwi odnoszą się do wieczerzy, zaś cały tekst mówi ex professo o zmartwychwstaniu, a nie o ofierze Pańskiej. W drugim tekście, gdzie mowa o „corporis et sanguinis mysteria in crucis altari consecrata", nic nie broni nam przyjąć podanego przez O. de la Taille'a stopniowania (134), bo w teorji sakramentalnej wieczerza i Msza są tylko względnemi ofiarami, a jedna ofiara Krzyża jest bezwzględną, a więc „potior". Ale o związku integrującym między wieczerzą a Golgotą tekst nic nie mówi, a myśl jego przewodnia dotyczy zmartwychwstania i jego znaczenia dla uczestnictwa wiernych w sakramencie Ciała i Krwi Pańskiej. — Thomas Waldensis, do którego nas następnie autor odsyła (do str. 248) wprost przeciw niemu przemawia: „sacrificium altaris est formaliter et tantum modo sacramentum oblatae carnis unici sacrificii pro salute nostra", jeśli się znaczenia słów nie zmieni komentarzem, który autor dodaje. Zresztą jest to autor XV w.! a „consecrata cum passione hostia passionis" właśnie oznacza w odniesieniu do Mszy św. obecność jakiegoś aktu ofiarnego (uświęcenie przez immolację) w samej Mszy. — Wreszcie wskazuje O. de la T. na słowa Amalarjusza (258) „consecrat (Dominus) sacramenta corporis et sanguinis in cruce" — znowu

tekst ten odnosi się ex professo do roli zmartwychwstania w ekonomji Eucharystji, a nie do związku między wieczerzą a Męką. Następnie wiadomo, że we wcześniejszem średniowieczu często samo Człowieczeństwo Zbawiciela czy też mękę (niezależnie od wieczerzy) nazywano sakramentem (np. Paschasius Radbertus; — Geiselmann l. c. 146). Tekst więc na rzecz O. de la Taille'a nic nie mówi. — Wreszcie autor odsyła nas (do str. 408) do tekstu Quodvultdei, „Caro Christi in Passione confecta", co w sensie uświęcenia można doskonale przyjąć w teorji sakramentalnej. — Następuje w dalszym ciągu (45-46) tekst św. Tomasza, który niczego nie dowodzi, bo sens jego zależy od interpretacji (od znaczenia jakie nadamy słowu sacrificare); a następnie jest to tekst wczesny, z komentarza do sentencji, więc dla definitywnej myśli doktora anielskiego niemiarodajny. — Poczem autor przechodzi do świadectw bezpośrednich: testimonia directa, i te się poczynają w V w. (!) od Hesychjusza, który pisze: „praeveniens (Dominus) semetipsum in coena apostolorum immolavit". Czyż to „p r a e v e n i e n s" nie wskazuje właśnie na uobecnienie uprzednie ofiary Pańskiej? A dlaczego to „immolavit" nie ma oznaczać mystice exinanivit, tylko ma znaczyć „obtulit"!? Dlaczego dalsze słowa: „illic passioni initium dedit" nie ma się rozumieć, w myśl poprzedniego „praeveniens", historycznie i narracyjnie, tylko dogmatycznie i liturgicznie? Następne teksty Ambrożego i liturgji (47-49) niczego nie dowodzą a tekst Ruperta Tuitiensis, do którego nas odsyła (na str. 73-4), jest równie i lepiej zrozumiały w naszej teorji. Nareszcie przechodzimy do Cassiodora, którego słowa powtarzają Pseudo-Primasius, Alcuinus, Rabanus Maurus i Gelasianum. Jak widać świadectwa późne i dalekie od c o n s e n s u s p a t r u m. Słowa C. brzmią: „(Christus) semel se pro nobis obtulit immolandum". Przyjmijmy, że „obtulit" odnosi się do wieczerzy a „immolandum" do Krzyża, to jeszcze wcale nie da sensu. „Se obtulit a d immolandum", czego by się właśnie teorja autora domagała bez tego „ad" p a r t i c. f u t u r i ma znaczenie zdania względnego: „semel se pro nobis obtulit Christus, qui crastina die erat immolandus" a nie celowego jak chce autor, ani partic. praes., jak niefortunnie chciał Swaby O. P. Podobnie jak partic. fut. act. zastępuje zdanie względne a nie celowe: n. p. „ventura ira" (sequentia). — Nakoniec i tekst anafory chaldejskiej (50) ni-

czego nie dowodzi. Tak się przedstawiają dowody na tezę O. de la Taille'a.

Pozostają nam jeszcze do przejrzenia argumenty dodatkowe (str. 53-90). Odrazu na wstępie nowego dowodu — (zawarcie nowego Przymierza w ofierze wieczernika) — zaczyna autor argumentację od twierdzenia, że wieczerza była tylko repraesentatio foederis. Oczywiście takie założenie jest proton pseudos całej argumentacji, bo wieczerza będąc repraesentatio — uobecnienie ofiary krzyżowej zawiera rzeczywiście ustanowienie nowego Przymierza, a nietylko jego przedstawienie figuralne (repraesentatio w sensie obrazowym). To też cały pierwszy argument jest bezprzedmiotowym i wcale nie dowodzi tego, co mu autor przypisuje (56-57), że na ofiarę Pańską składają się wieczerza i krzyż jako części jednej całości! Ani słowa też o tem niema w świadkach tradycji na str. 57-65. — Przeciwnie można tu znaleźć argumenta na tezę sakramentalną, gdy sam O. de la Taille pisze (62): „explet coena figuram ipsius passionis" po tekście Pasch. Radberta: „agnus legalis in figura praecessit passionis Christi; — deinde corpus et sanguis in calice ad expletionem factum est veritatis"; a więc cała prawda Męki mieści się już w wieczerzy. Oto prosty sens słów, reszta jest konstrukcją djalektyczną O. de la T.. Podobnie słowa tego samego Radberta cyt. na str. 73 przemawiają za naszą teorją, gdy pisze: „oblatus Patri mysterium suae passionis in creaturam panis vinique t r a n s f e r r e t". Co „przyniósł"? Jużci, że „mysterium passionis" nietylko ofiarował Pan Nasz (oblatus) ale jeszcze z a w a r ł w chlebie i winie. A słowa Izydora: „iuxta ritum huiusmodi sacrificii (secundum Melchisedech) quod et in passione sua perficiens Christus implevit" wcale nas nie kłopoczą, bo uznajemy, że ofiara wieczernika była relatywna jak i Msze św. i domagała się ofiary bezwzględnej w ofierze Krzyża. — Dalej znów u Ruperta znajdujemy dla siebie dowód (86) w słowach: „mundavit eos (apostolos) passio eius quae t u n c a g e b a t u r". Czy można jaśniej wyznawać „m y s t e r i u m" w ostatniej wieczerzy?! Na tem poprzestaję. Ale na jedną jeszcze możliwą wątpliwość chciałbym odpowiedzieć: oto może sobie czytelnik zadać pytanie: jak to być może, by uczony tej miary co O. de la Taille nie zdawał sobie sprawy ze słabości swych argumentów. — Jak być może, by tylu innych uczonych przyznawało

mu rację — gdy nie żaden uczony ani profesor ma pretensję te argumenty obalić, a tym poważnym zwolennikom stawić czoło? Odpowiedź jest bardzo prosta: maturzysta dzisiejszy wie więcej niż profesor wszechnicy z przed 100 lat — kleryk wie więcej od św. Augustyna — wystarczy być karłem, by widzieć dalej od olbrzyma, gdy się mu stoi na ramionach. O. de la Taille pisał przed Casel'em i Vonier'em — ja piszę po nich; w tem cała różnica. A że dotąd nikt z punktu widzenia teorji sakramentalnej nie przepatrzył krytycznie książki *„Mysterium Fidei"*, więc też nic dziwnego, że się trwa przy niem, gdy się je raz przyjęło w nieświadomości, że jego teorji dziś brak już fundamentów.

PYTANIA I ODPOWIEDZI.

Jak powinien wyglądać ołtarz liturgiczny? Czy krzyż wyżej świec, czy niżej? Czy konieczne kwiaty?

Ołtarz liturgiczny musi mieć wszystkie warunki wymagane przez Mszał, pontyfikał i kodeks prawa kan., czy to będzie ołtarz stały *(altare fixum, a. stabile)* czy przenośny *(portatile)* sam kamień grobowy czy też całe urządzenie przenośne *(altare transportabile).*

Tu jednak — jak z dalszej części pytania wynika — chodzi głównie o ozdoby ołtarza, różne dodatki, które ściśle biorąc, nie należą do istoty pojęcia ołtarza; dziś jednak prawem zwyczajowem i pozytywnem są nakazane. Tu należą: krzyż, świece, lniane nakrycie mensy czyli obrusy, pulpit pod mszał i tablice z modlitwami t. z. „kanony".

Za długa historja tych ozdób i dodatków ołtarzowych, dlatego podam, co najważniejsze.

Do IV wieku poza mensą nie znano ani świec, ani krzyża, ani obrusów na ołtarzu. Z czasem najpierw zjawia się okrycie ołtarza sięgające do posadzki. Z tego nakrycia pochodzą: dzisiejszy obrus (potrójny) i antependium, które prawdopodobnie pochodzi z przedniej części nakrycia, bardziej ozdobnej i do wiernych zwróconej. Później krzyż bez figurki Ukrzyżowanego. Gdzie stał krzyż w ciągu wieków czy na cyborium albo niżej, to znów szerokie dzieje, które tu pomijamy. W każdym razie do r. 855 nic nie było na ołtarzu, bo pap. Leon IV zabronił na nim umieszczać cokolwiek. W czasach karolińskich krzyż procesjonalny trzymano lub ustawiano tak, że go celebrans mógł zawsze widzieć, ale nie na ołtarzu. Dopiero w XIII w. zjawia się krzyż na ołtarzu, lecz tylko podczas Mszy św., zaś od XIV w. jest stale i to przepisowo. Co do światła, to nie ulega wątpliwości, że się niem posługiwano przy liturgji (Mszy św.) już od samych początków. Raczej ze względów praktycznych palono światło, np. noc, katakumby itd. Symbolika światła później dopiero się rozwinęła. Kiedy nastała wolność dla Kościoła, i liturgję odprawiano z wielką okazałością,

zapalone świecie stawiano lub akolici trzymali z obu boków ołtarza albo przed ołtarzem. Stąd dziś jeszcze wielkie kandelabry stoją obok ołtarza, a nie na nim. Wieki XII i XIII dopiero zaprowadziły świeczniki ze świecami na ołtarzu.

Figury świętych i relikwjarze zjawiają się na ołtarzu w XIII w.

Kanony są późniejszego pochodzenia, ich dzieje związane są z rozwojem mszału i jego reformą w XVI w.

Kwiaty na ołtarzu znane są już w IV wieku (św. Augustyn).

Jakie są dziś obowiązujące przepisy o ozdobie ołtarza.?

Muszą być trzy obrusy lniane lub z konopi, muszą być poświęcone. (Por. *Rub. gen.* tit. XX. *Caer episc.* I, c. 12, n. 11. SRC. *Cod.* can. 1394; *Rituale Rom.*, tit. VIII, c. 21 itd.).

Antipendium. Można się obejść bez niego, gdy przednia strona dolna ołtarza jest z marmuru albo ozdobiona; jakość materji nienakazana; powinno być barwy danego dnia; przy wystawieniu Najśw. Sakramentu poza Mszą zawsze białe, przy żałobnem nabożeństwie czarne, ale gdy *Sanctiss* jest na ołtarzu, lepiej fioletowe, choć dozwolone i czarne. Poza Mszą św. i innemi nabożeństwami powinno się nakryć ołtarz (mensę), tu materja i barwa dowolna.

Krzyż ołtarzowy. Na ołtarzu, gdzie się Msza św. odprawia musi być krzyż (jeden) umieszczony. (Por. *Rubr. gen.* tit. XX. *„Super altare collocetur Crux in medio“).* Nie potrzeba krzyża, gdy już w ołtarzu jest albo wielka rzeźba, albo obraz Ukrzyżowanego. W czasie wystawienia Sanctissimum można usunąć krzyż lub zostawić, nawet w czasie Mszy św., wedle zwyczaju.

Krzyż musi być z figurą Ukrzyżowanego, nie zbyt mały, by go widzieli i wierni (SRC.). Zasłonięty bywa od Nieszporów przed Niedz. Męki Pańskiej aż do W. Piątku; we W. Czwartek tylko na głównym ołtarzu ma mieć białą zasłonę, pozatem fioletową i nieprzeźroczystą. Ma stać na ołtarzu między świecznikami nad tabernakulum, z braku tego na podwyższeniu lub na mensie. Nigdy przed drzwiczkami tabernakulum lub na nich umocowany, ani na tronie, gdzie się wystawie Najśw. Sakrament. Może być poświęcony, ale nie musi, jeżeli się go poświęca, prywatnie to należy uczynić.

Świece. Bezwzględnie bez światła nie wolno celebrować. Najmniej dwie świece muszą się palić. *(Rubr. gen.* tit. XX.). Święczniki mogą być ze złota, srebra, miedzi, cynku itd. i z drzewa. Stoją na mensie albo dalszej nadstawie, z jednej i z drugiej strony krzyża w parzystej liczbie, nie mogą być trój-pięcio, wieloramienne; takie można chyba tylko dostawić na ołtarz podczas wystawienia Najśw. Sakramentu. (Por. SRC. z dn. 16. IX, 1865, 3137). Świece nie powinny górować zbyt ponad krzyżem. Tych lichtarzy, które stoją na ołtarzu, nie można stawiać przy katafalku. Liczba świec: 6 dla głównego ołtarza i ołtarza z Najśw. Sakramentem, 4 a przynajmniej dwie na ołtarzach pobocznych.

W czasie Mszy św. cichej, tylko dwie świece powinny się palić, dla osoby celebransa nie wolno więcej świec zapalać, chyba, że Msza św. nie jest ściśle prywatna — choć czytana — np. parafjalna, szkolna,

wspólna w klasztorze, albo celebrans jest biskupem (SRC.). Używanie sztucznych świec (z drzewa, metalu) z nadstawkami z wosku, nie jest wprawdzie zabronione (SRC., 1876, nr. 3448), ale nie odpowiada symbolice świecy; gorzej jeszcze, gdy do rury blaszanej założona jest świeca ze sprężyną u dołu, wtedy świeca zawsze tasama, bo się nigdy nie skraca, i tu symbolizm traci dużo na rzecz rzekomej wygody. Trudno też zrozumieć, dlaczego dziś powszechnie po naszych kościołach świece malutkie umieszcza się nie na lichtarzach wprost, lecz na długich drągach? Wobec tak wysokiego lasu na ołtarzu ginie krzyż i tabernakulum, co jest przeciw rubrykom. Dzisiejsi artyści, rektorzy kościołów, kościelni i niektóre zgromadzenia zakonne nie mają żadnego poczucia liturgicznego.

Kwiaty na ołtarzu. Kwiatami naturalnymi można zdobić ołtarze, także sztucznymi, ale ze względu na niebezpieczeństwo pożaru, sztucznych kwiatów nie powino się umieszczać na ołtarzu, a tem bardziej nie przywiązywać ich do świec, co szkaradnie wygląda, i nieraz już było powodem ognia. Kwiaty mają stać między świecznikami albo gdzieś wyżej na gzymsach, ale nigdy na tabernakulum ani przed drzwiczkami tegoż; na mensie także nie powinny się znajdować. Kwiaty z ołtarza należy usunąć: a) w czasie żałobnego nabożeństwa (Msza); b) przy nabożeństwie (Msza i brewjarz) Adwentowem i Wielkopostnem, prócz III Niedz. Adwen. *(Gaudete)* i IV-tej Postu *(Laetare)*. Ale tego przepisu znów mało się trzymają, zbyt nawet gorliwe zakrystjanki czy kościelni.

Kto chce wiedzieć wogóle jak ma wyglądać liturgiczny ołtarz, wystarczy, że sobie odczyta na początku każdego Mszału *Rubricae generales*, tit. XX.

U nas dalego jeszcze do liturgicznych ołtarzy, nawet w wielkich miastach. Np. jakie i ile bywa obrazów w ołtarzu? najmniej trzy, a czasem 5—7, i to jeden nad drugim, główny obraz Matki Boskiej; niżej św. Józefa, jeszcze niżej figura Serca P.J., potem św. Teresy, a czasem u dołu dopiero tabernakulum, zakryte, mało widzialne. *Scrutator.*

Czy w „Confiteor" na imiona Matki Boskiej, Świętych, a zwłaszcza na imię Założyciela Zakonu (np. u Franciszkanów) należy się jeszcze głębszy ukłon czy nie?

Rubryki mszalne rozróżniają *inclinatio capitis* i *inclinatio corporis* (pochylenie głowy i ciała).

Inclinatio capitis (pochylenie głowy) znów się dzieli na kilka stopni, zależnie od godności osoby, którą się chce uczcić. Zaś inclinatio corporis (nachylenie ciała) jest dwojaka: głęboka i mniej głęboka: profunda et mediocris.

W czasie *Confiteor* we Mszy czy poza Mszą, a więc w chórze jest przepisana inclinatio profunda. Niema wtedy żadnego drugiego nachylenia głowy, bo już niepotrzebne i nieestetyczne.

Jakie są przepisy o dzwonieniu (dzwonkach) w czasie Mszy św.?

Dawania znaków dzwonkiem na poszczególne części Mszy św. nie znano w starożytności. Dopiero po wprowadzeniu cichych czyli prywatnych

Mszy św., musiano w jakiś sposób dać znak wiernym, jaka w danej chwili część Mszy św. Choć w czasie śpiewanej Mszy dzwoniono na rozpoczęcie Kanonu.

Przepis o dzwonieniu w czasie Mszy św. spotykamy dopiero w mszale Klemensa VIII (1604), niema go jeszcze we mszale Piusa V (1570) ani w *Ordo Missae* Burcharda z r. 1502.

Według obecnego mszału dwa razy się dzwoni w ciągu Mszy św.: na *Sanctus* (Por. *Ritus servandus* VII, 8.: „ministro interim parvam campanulam pulsante") i podczas Podniesienia (tamże VIII, 6.: „et manu dextera pulsat campanulam ter ad unamquamque elevationem vel continuate"). Inne dzwonienia (na ofiarowanie, przed *Pater noster* i Komunją, gdzieniegdzie niepotrzebnie po *Pax Domini)* są ze zwyczajów lokalnych. Podczas każdej Mszy, gdy nawet sam ministrant, należy dzwonić. Nie można dzwonić: 1) przy Mszy w czasie wystawienia Najśw. Sakramentu; 2) gdy w chórze śpiewają oficjum, np. na pogrzebie kapłana w czasie śpiewanego *Matutinum i Laudes*, choćby przy 10 ołtarzach były Msze; 3) gdy procesja idzie po kościele; 4) gdy przy bocznych ołtarzach są Msze św. albo jedna nawet, a równocześnie przy głównym jest Msza św. uroczysta.

Z LITERATURY LITURGICZNEJ.

Ks. J. M., *Życie liturgiczne młodzieży*, (Ateneum Kapłańskie 17 [1931] 2, 178-182).

Autor zaznacza wartość i doniosłe znaczenie ruchu liturgicznego, którego owocem będzie „lepsze uświadomienie religijne, większe przywiązanie do Kościoła, obfitsze korzystanie z tego, co Kościół dać może duszy". Dalej zachęca, by wszyscy księża stanęli do pracy nad pogłębianiem życia liturgicznego, żeby ta praca była planowa i wytrwała. Zaczynać apostolstwo liturgiczne wśród młodzieży. Słuszne wywody, że choćby najlepsze lekcje o Mszy św. na nic się zdadzą, jeżeli młodzież nie będzie wdrożona do czynnego udziału w ofierze N. Przymierza. Rzeczywiście trafne a niestety prawdziwe spostrzeżenia, co młodzież robi podczas szkolnych nabożeństw; nudzi się, nie wie co z sobą począć; nabożeństwa szkolne są bez treści, bo szablonowe; młodzież nie rozumie Mszy św.

Na końcu jest podany przykład, jak przyzwyczajać młodzież do „idealnego uczestniczenia we Mszy św."! Jest tu początek, dużo zapału, metodycznie bez zarzutu, ale nie można się zgodzić na wywody Szan. autora o idealnem uczestniczeniu we Mszy św. Por. *Myst. Christi II*, (1930-31) 2, str. 84-85.

Parsch, Pius, Dr., *Das Jahr des Heiles*, Klosterneuburski kalendarz liturgiczny. II tom: Wielkanoc do Adwentu. Cena 1 tomu w płótno RM. 3,50, Schil. 5; za obie części RM. 6,50, Schil. 9,50; oprawny w karton RM. 2,50, Schil. 3,50, obie części RM. 4,50, Schil. 6,50.

Już była mowa o kalendarzu liturgicznym Ks. Dr. Parscha (por. *Myst. Christi*, II [1930] 1, 3 str. okładki). Ta druga część jeszcze obszerniejsza,

bo obejmuje bardzo długi okres roku kościelnego (od Wielkanocy aż do soboty przed 1 niedzielą Adwentu). Zwolennikom liturgji, miłośnikom brewjarza i mszału, tym wszystkim, którzy tylko pragną iść z duchem Kościoła na każdy dzień lub przynajmniej na każdą niedzielę, gorąco polecamy ten kalendarz. Nie drogi przy tak ogromnym materjale w treści, obrazkach i rysunkach symbolicznych. *Dr. M. K.*

K o w a l s k i K a z i m i e r z D r, K s., *O trzech czynnikach Królestwa Bożego: o sprawiedliwości, o radości, o pokoju.* 8⁰ str. 39. Lwów 1931. Wydawnictwo OO. Dominikanów.

Odbitka ze „Szkoły Chrystusowej", krótkie a uzupełniające wywody na temat Akcji Katolickiej, ale z nowego i dość oryginalnego punktu widzenia. Autor tomista, przeprowadził konsekwentnie swe wywody o trzech czynnikach Królestwa Bożego z położeniem nacisku na życie wewnętrzne, jako na fundament Akcji Katolickiej.

* * *

W „*Mysterium Christi*" (rok I, numer 6) spotkałem krytykę surową i wyłącznie ujemną mego podręcznika liturgiki, wydanego pod tytułem ŻYCIE KATOLICKIE. Uważam, że większość zarzutów jest niesłuszna i niesprawiedliwa, dlatego kreślę kilka słów odpowiedzi.

Szanowny Autor krytyki, nie podając swego nazwiska, czyni mi około 50 zarzutów na niewielkiej przestrzeni dwóch stronic miesięcznika. Ponieważ zarzutów nie oznacza liczbą porządkową i nie cytuje miejsc, które przytacza i poprawia, często dowolnie je parafrazując, przeto ogromnie utrudnia autorowi obronę książki. Ze względu na to, że obrona wymaga daleko więcej miejsca, niż stawianie zarzutów, ograniczę się do opowiedzi tylko na niektóre z nich.

Najpierw wyrażam podziękowanie Szanownemu Recenzentowi za poprawienie tego, co w podręczniku wymagało poprawek, gdyż na surowej krytyce praca może tylko zyskać, o ile krytyka okaże się, oprócz tego, słuszna. Przytaczam kilka przykładów słusznej krytyki Autora recenzji. Słuszny jest zarzut Sz. Autora krytyki: „Msza św. zwłaszcza konwentualna odprawia się po tercji, a nie po prymie" (str. 39). Też wedle rytuału: „W dniu św. Agaty kapłan nie błogosławi chleba przed P a t e r n o s t e r" (str. 39). Podobnie nie można odmówić Sz. Krytykowi słuszności, gdy pisze: „Suma nie odprawia się w południe" (str. 39). Owszem, ściśle biorąc na godzinę przed południem. Także słuszny jest zarzut: „Przy obnażaniu ołtarza nie przewraca się lichtarzy" (str. 39), mimo rozpowszechnionej przeciwnej praktyki.

Natomiast dziwnie wygląda szereg innych zarzutów, które mogą zdradzać chyba wielki pośpiech Sz. Recenzenta przy pisaniu wspomnianej krytyki, gdyż są niesłuszne. Recenzent często poprawia:

a) to, czego niema w podręczniku,

b) rzeczy ściśle oparte na pracach Dom Cabrola, jednego z najpoważniejszych uczonych, który jest naczelnym wodzem całego współczesnego ruchu liturgicznego lub szczegóły oparte na pracach innych poważnych uczonych.

Przytaczam kilka przykładów:

a) Zarzut: „Granej Mszy św. niema". Odpowiedź: Mszy św. GRANEJ niema i dlatego omawiam i w podziale umieszczam tylko Mszę św. UROCZYSTĄ, ŚPIEWANĄ i CZYTANĄ (str. 50). Potem na str. 61 omawiając wotywę, zaznaczam, że bywa ona „grana lub śpiewana". Czy to korekty potrzebuje? Zarzut: „Tempus Passionis nie kończy się w Niedzielę Palmową". Odpowiedź: Słów inkryminowanych mi niema w podręczniku, są zaś wyrazy: „Niedziela Palmowa kończy Tydzień Męki Pańskiej" (str. 79). Czy to jest wszystko jedno „Tempus Passionis" i „Tydzień Męki Pańskiej"? Zarzut: „Powstanie nabożeństwa publicznego zupełnie niedokładne i fałszywe, bo Apostołowie schodzą się na odprawianie Mszy św., ale nie na rozważenie życia i śmierci Chrystusa". Odpowiedź: Tekst, do którego Sz. Krytyk stosuje zarzut, nie zawiera tego, co mu sam podsuwa, lecz to, co powinien zawierać: cel zebrania apostołów — odprawianie Mszy św., a rzeczą drugą — rozważanie życia i śmierci Chrystusa. Oto cytata dosłowna z mego podręcznika: „Gdy Chrystus odszedł do nieba, apostołowie często zbierali się na łamanie chleba i wspólne modlitwy, a więc dla odprawiania Mszy św., w czasie której rozważali życie i śmierć Chrystusa" (str. 29).

b) Zarzut: „Nieścisłość jest w twierdzeniu, że w Adwencie były lub są 4 święta N. P. Marji". Odpowiedź: Święto Oczekiwania Narodzin Pana Jezusa i święto Niepokalanego Poczęcia N. P. Marji znajdują się i dziś w mszale, natomiast święto Zwiastowania i Nawiedzenia były dawniej w Adwencie. Patrz Dom Lefebvre, Liturgja, str. 119 i 120 (polski przekład). Zarzut: „Msza św. niedzielna nie dała początku uroczystości Wielkanocnej, było raczej odwrotnie". Odpowiedź: Msza św. niedzielna dała początek uroczystości Wielkanocy. Dom Cabrol pisze: „La cène eucharistique fut le premier centre, le premier noyau liturgique... Le dimanche à proprement parler devint le premier anniversaire de la Pâque, de la Cène, de la mort, et de la résurection. Voilà le noyau premier de l'annét liturgique". Str. 173. Les Origines Liturgiques. I na innem miejscu: „La cène eucharistique, qui avaint créé le dimanche... créa aussi... la solennité pascale". Str. 236, Dom Cabrol, Prière antique. Zarzut: „Nieścisłość przy podaniu stacji na dzień Nowego Roku. Skąd dziś we mszale „Statio ad S. Mariam trans Tiberim"? Odpowiedź: Dom Cabrol pisze: „La station est à Sainte-Marie-au-Transtevere (dans les anciens missels, elle est à Sainte-Marie ad Martyres, Panteon)", patrz Dictionnaire d'archéologie et de liturgie, redagowany przez Dom Cabrola, tom 3, str. 1717. Tekst zaś podręcznika (str. 73) głosi: „Pierwotnie (więc nie dziś)... ze stacją w kościele N. P. Marji Męczenników (Panteonie)". Czy treść tekstu podręcznika nie jest zgodna z faktem, podanym przez Dom Cabrola? Zarzut: Powstanie W. Postu łączy się ściśle z katechumenatem, a nie odwrotnie". Odpowiedź: Niestety Dom Cabrol inaczej sądzi. Wedle niego źródłem Wielkiego Postu była pamięć na czterdziestodniowy post Chrystusa i potrzeba pokuty. Dalszemi dopiero elementami, które miały wpływ na liturgję W. Postu były: 1) katechumenat i 2) udzielanie rozgrzeszenia publicznym grzesznikom. Patrz Dom Cabrol, Le Livre de la Prière antique, str. 245. Zarzut: „Msza św. nie była i nie jest medytacją, lecz akcją świętą". Odpowiedź: Najpierw nieścisłość stawianego zarzutu,

gdyż w podręczniku są tylko wyrazy: „Apostołowie... zbierali się... dla odprawiania Mszy św., w czasie której rozważali życie i śmierć Chrystusa" (str. 29). Oto co pisze Lefebvre w swej Liturgji, w rozdziale o rozmyślaniu liturgicznem: „Każda Msza św. stanowi osobne rozmyślanie", str. 161 i „Mszał jest księgą do rozważań najdawniejszą", str. 162 i „Liturgja jest dopiero wówczas doskonała, kiedy łączy się z rozmyślaniem", str. 151. Na tem kończę.

Autor książki czasem może błądzić, ale krytyk, stawiając dalekoidące i ujemne dla książki wnioski, błądzić w podobny sposób nie powinien.

Ks. Dr. Mieczysław Dybowski.

Odpowiedź recenzenta.

1) Granej Mszy św. niema, bo autor na str. 49-51 nie mówi o niej, ale poco wprowadzać nowy rodzaj Mszy św. (na str. 61) zwłaszcza w podręczniku szkolnym? Już jest Msza św. śpiewana, cicha, śpiewana uroczysta i zwykła, pontyfikalna, konwentualna, wotywna, suma; i jaka jeszcze?

2) Słuszność ma autor w twierdzeniu, że Niedziela Palmowa kończy Tydzień Męki Pańskiej (str. 79) a zarzut krytyki niezupełnie ścisły. Ale tu jest niedociągnięcie pewne, bo powinno się mówić i w szkole uczyć, że jest *Czas Męki P.* = *Tempus Passionis*, trwający od 1 Nieszp. przed Niedz. Męki P. aż do Czwartku. Mszał nigdzie nie mówi *hebdomada Passionis*, tylko brewjarz używa tego terminu, ale w napisie orjentacyjnym u góry nad oficjami po niedzieli Męki P., gdzieindziej zawsze posługuje się terminem: *Tempus Passionis*, *Tempore Passionis* i przez to rozumie czas w powyżej podanem znaczeniu (Por. Ordinarium Div. Off. i Psalterium).

3) Co do odprawiania Mszy św. przez Apostołów i że w czasie tejże rozważali życie i śmierć Chrystusa, trudno zrozumieć na czem tedy polegał prawdziwy udział we Mszy św., za czasów apostolskich, i na czem dzisiaj ma polegać.

4) „Święto Zwiastowania i Nawiedzenia były dawniej w Adwencie". Jeżeli chodzi o Zwiastowanie, to tylko Hiszpanja (liturgja mozarabska) dziś Medjolan (lit. ambroz) i dawna Akwileja, obchodziły to święto 18 grudnia (8 dni przed Bożem Narodzeniem), bo się trzymano ściśle zwyczajów galickich, o nieświęceniu żadnych świąt w czasie W. Postu (Por. syn. 10-ty w Toledo, can. 1, w r. 656. Por. Dict. Archéol. et Liturg, art. *Annonciation*, tom I, 2 col. 2249-50), zaś inne liturgje, rzymska zawsze 25 marca, bo 9 miesięcy przed Narodzeniem; a nadto sądzono, że dzień śmierci i wcielenia Chrystusa był ten sam 25 marca. Tak Augustyn, Tertuljan, zob. Dict. tamże, col. 2244 nn., Kastner, *Brevierkommentar* II [1924] str. 82; Neugart, *Handbuch der Liturgie* I [1926] str. 130; por. modlitwę *Gratiam Tuam* (Postcom. na Zwiastowanie, która nawiązuje do momentu Wcielenia i śmierci Jezusa). Święto Nawiedzenia jest nowsze. Zjawia się w 13 wieku, u Franciszkanów pod wpływem św. Bonawentury (1263). Bonifacy IX r. 1389, a Sobór bazylejski 1441, wprowadzili święto do całego Kościoła, Pius IX podniósł do rzędu 2 klasy, zawsze 2 lipca (Por. Kastner, l. c. str. 191 i inni). Dom G. Lefebvre w cytowanem miejscu (Liturgja, str. 119 i 120) bezwzględnie nie mówi o Zwiastowaniu, że było w Adwencie,

zaznacza, że tak było w Hiszpanji; o Nawiedzeniu nie mówi, że było w Adwencie.

5) Niedziela nie dała początku uroczystości wielkanocnej. Że tak było a nie jak chce autor, dowód u Ireneusza, Euzebjusza i w artykule ks. Pacuszki, „Nieporozumienie Paschalne" w tym numerze *Myst. Christi* (str. 156 nn.). Dom Cabrol pisze słusznie, że „le dimanche... devint le premier anniversaire de la Pâque", czyli, że Niedziela jest małą Paschą, rocznicą Wielkanocy, ale nie można twierdzić, że najprzód była niedziela, a z niej Wielkanoc powstała.

6) Przy nieścisłości podania stacji na dzień N. Roku, tylko taka uwaga, jeżeli się już wspomniało, że dawniej była stacja w kościele *ad S. Mariam ad Martyres*, (według Gregorianum), to trzeba było nadmienić, że dziś ta stacja (od czasów Grzegorza IV) jest u *św. Marji za Tybrem*, bo student lub akademik mając mszalik łac. czy inny, zdziwi się, skąd taka różnica między podręcznikiem a mszałem. Albo lepiej było o tem nie wspominać.

7) Co się tyczy symboliki 40-dniowego Postu, to autor ma słuszność twierdząc, że go wprowadzono na wzór Postu Zbawiciela. Ale trzeba pamiętać, że ten post (4—6 wiek) katechumenom i pokutnikom był przeznaczony, na co wskazują dzieje stacyjnych kościołów w Rzymie, formularze mszalne w Mszale rzymskim, mowy św. Augustyna, św. Cyryla Jer. katechezy i kazania św. Bazylego. Jeżeli chodzi o powstanie i rozwój Kwadragesimy, to rzecz miała się zupełnie inaczej aniżeli sądzi autor czy nawet sam Dom Cabrol.

Przez pierwsze trzy wieki nic prawie nie słychać o 40-dniowym poście. Był post przedwielkanocny (W. Piątek i W. Sobota) dwa dni, (40 godzin) według zapowiedzi samego Chrystusa (Mat. 9, 15). Był to post, gdy oblubieniec został wzięty (Por. Tertuljan, *de jejunio*, c. 2, Euzebjusz, Hist. Kość. V, 24, 12. tłum. pol. b-pa Lisieckiego, str. 241). Sobór w Nicei (325) wspomina wyraz *quadragesima*, ale zdaje się, że to okres Wielkanocy aż do Wniebowstąpienia. Był jednak post dwudniowy przed chrztem *(Didache* V, 4) i w środy i piątki *(Didache* VIII, 1). Listy wielkanocne św. Atanazego (z r. 329 mówi jeszcze o 6-dniowym poście przed Wielkanocą) wymieniają już 40-dniowy post. W Rzymie samym do 7 wieku nie trwał post całe 40 tylko 36 dni (por. sekretę I Niedz. Postu *Sacrificium quadragesimalis initii)*, co tłumaczono sobie jako dziesięcinę z roku (360 dni — 10-ta część 36) ofiarowaną Panu Bogu (Por. Dict. Arch. Lit. art. *Carême*, tom II, 2 col. 2139-46; Kastner, l. c. I, 191; Bollettino Liturgico IX [1931] 2, str. 34-35, Duchesne, *Origines du Culte chrétien*, 1925, pag. 254-258). Obecny hymn w Matutinum Temp. Quadr., który tak symbolikę 40-tnicy podkreśla, rękopiśmiennie pochodzi z 10 w., nikt zaś nie dowiódł, że go ułożył św. Ambroży albo św. Grzegorz.

8) Kwestja rozmyślań liturgicznych za szeroka, aby ją tu rozwinąć. D. G. Lefebvre, pisze (155): „Nie rozmyśla się podczas Mszy św., ale rozmyśla się Mszę św.

Książkę czytało trzech krytyków, z tych jeden trzy razy, zdaje się, że niepobieżnie. *X. Dr. N. O.*

J. Lortzing, *Geistliche Lesungen für die Fastenzeit*, 8°, str. 488, Paderborn 1931, F. Schöningh. Cena brosz. M. 5,80, opr. płót. M. 6,85.

„Czytania duchowne na Post", ale nie takie, jakich dotąd tysiące wydano i prawie zawsze na temat Męki Pańskiej napisano, lecz nowe, choć na starszych źródłach oparte, originalne, bo dotąd niewykorzystane, choć codziennie przez odmawiających brewjarz odczytywane.

Czytania duchowne, na tle tekstów mszalnych i brewjarzowych osnute, chcą wprowadzić w tajniki liturgji wielkopostnej. Już przedtem ukazały się tegoż autora 3 tomiki (Adwent, Boże Narodzenie, Przedpoście) „Czytań duchownych", opartych ściśle na tekstach liturgicznych. Zdziwią się Sz. Czytelnicy, gdy zważą, że je napisał emeryt. pastor ewangelicki, który otrzymał (do każdego tomu) polecenie od arbpiego Ordynarjatu w Paderborn, z uwagą, że „Czytania" nie zawierają nic przeciwnego wierze. Pastor protestancki i liturgja katolicka! A jednak tak jest, i ze wstydem trzeba przyznać, że podobne książki nie wyszły z pod pióra katolickiego. Ewangelicki pastor, burzy uprzedzenia do liturgji, podaje głębokie myśli z brewjarza i mszału i wplata je w codzienne życie. Język prosty i niewyszukany. Zdumienie ogarnęło katolików niem., że coś podobnego, n. p. o Matce Najśw. w tomie adwentowym, może pisać protestant, który już prawie ma się nawrócić, tylko pracuje nad zbliżeniem do Kościoła katolickiego swych braci.

X. M. Kordel.

Koło Wielkanocy ukażą się *Kazania o Mszy św.*, ułożone przez największego i najczynniejszego kierownika Akcji Liturgicznej w Austrji, X. Dr. P. Parscha, kanonika lateran. z Klosterneuburga, w przekładzie X. J. Korzonkiewicza.

Za zezwoleniem władzy duchownej.

Redaktor naczelny ks. Dr Michał Kordel, Kraków, ul. św. Marka 10. Tam należy przesyłać rękopisy, czasopisma do wymiany i książki do recenzji, o ile wprost albo ubocznie poruszają tematy ściśle liturgiczne.

Odbito w Drukarni Polskiej Fr. Zemanka w Krakowie, ul. Tad. Kościuszki 3.

LEXIKON
DER PÄDAGOGIK DER GEGENWART.

Wydawnictwo Niemieckiego Instytutu Pedagogicznego w Münster (Westfalja) pod kierownictwem Dr. J. Spieler'a. 2 tomy (ca 2624 szpalt).

I tom. *Abendgymnasium* bis *Kinderfreunde* z 12 graficznemi objaśnieniami. 1344 kolumn. Cena opr. w płótno 32 marki, w półsk. 36 marek. Herder, Freiburg i Br.

Obejmuje całokształt zagadnień pedagogicznych, najnowsze zdobycze naukowe w tej dziedzinie, obszerne uwzględnienie wszystkich gałęzi wiedzy pedagogicznej. Dydaktyka, wychowanie religijne, moralne, artystyczne, pomocnicze środki wychowania i t. d., współwychowawcy (teatr, kino, prasa, szkoła, dom harcerstwo, stowarzyszenia młodzieży itd.).

Tematy liturgiczne są także poruszone w kilku artykułach jak: Firmung (bierzmowanie) z punktu dogmatyczno-pedagogicznego rozpatrywane, również przygotowanie i warunki przyjęcia tego sakramentu są opracowane przez sławnego pedagoga i katechetę Dr. Adrian'a.

Moje Nawrócenie, 8°, str. 123 + 5 nlb. Lwów 1931. Wydawnictwo OO. Dominikanów.

Jest to pamiętnik zakonnicy Najśw. Serca J. (Secré Coeur) Katarzyny Nicholl, ur. w Londynie 1834 r., z rodziny anglikańskiej, a zmarłej w Buenos-Aires 1913 r. Pamiętnik ten to wzruszająca opowieść o łasce Bożej działającej różnorodnie w duszach jednej i tej samej rodziny. W nawróceniu między innemi okolicznościami i moment liturgiczny niemałą odegrał rolę.

Obrzędy Chrztu Świętego jako 2 nr. „Bibljoteki Liturgicznej", p. t. *Chrzest czyli Sakrament odrodzenia.* 24°, str. 24 — do nabycia póki zapas starczy w Red. „Mysterium Christi".

Cena 1 egz. — zł. 0,25 zagranicą dolar 0,04
Cena 10 egz. — zł. 2,— zagranicą dolar 0,35
Cena 100 egz. — zł. 20,— zagranicą dolar 3,00

To samo na papierze bezdrzewnym:

Cena 1 egz. — zł. 0,35 zagranicą dolar 0,05
Cena 10 egz. — zł. 3,— zagranicą dolar 0,40
Cena 100 egz. — zł. 30,— zagranicą dolar 4,—

Od kwietnia cena podwyższona!